La Raison des signes

Religions in the Graeco-Roman World

Editors

D. Frankfurter
J. Hahn
H.S. Versnel
F. Naerebout

VOLUME 174

The titles published in this series are listed at brill.nl/rgrw

La Raison des signes

Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne

Sous la direction de

Stella Georgoudi
Renée Koch Piettre
Francis Schmidt

BRILL

LEIDEN • BOSTON
2012

En couverture: la Comète appelée Aurora, extrait du manuscrit « Que c'est que Comette. De quelle matiere sont les Comettes, et autres estoilles courantes et de quelle figure elles sont », page 17, traduction française (vers 1587) d'un traité anonyme *Liber de significatione cometarum*, Bibliothèque de l'Institut Warburg, Londres (FMH 1290).

Quand la Comète Aurora apparaît en Orient, elle signifie sécheresse, grande famine, incendie et guerre.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

La Raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne / edité par Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, Francis Schmidt.
p. cm. — (Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; v. 174)
Includes index.
ISBN 978-90-04-20945-9 (hardback : alk. paper) 1. Omens—Mediterranean Region—History. 2. Divination—Mediterranean Region—History. 3. Mediterranean Region—Religious life and customs. I. Georgoudi, Stella. II. Koch Piettre, Renée. III. Schmidt, Francis.
BL687.R35 2012
203'.20937—dc23

2011035172

ISSN 0927-7633
ISBN 978 90 04 20945 9 (hardback)
ISBN 978 90 04 21091 2 (e-book)

Copyright 2012 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements ix
Table des illustrations xi
Notices personnelles xv

Présentation 1
Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre et Francis Schmidt

PREMIÈRE PARTIE

INSTITUTIONS DIVINATOIRES ET CONSTRUCTION RITUELLE DES SIGNES

La fabrique des présages en Mésopotamie : la sémiologie des devins 29
Jean-Jacques Glassner

Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone 55
Stella Georgoudi

Hermès et la mantique grecque 91
Dominique Jaillard

Le rite des auspices à Rome : quelle évolution ? Réflexions sur la transformation de la divination publique des Romains entre le III^e^ et le I^er^ siècle avant notre ère 109
John Scheid

DEUXIÈME PARTIE

SIGNES IMPROMPTUS ET PHÉNOMÈNES NATURELS. PRÉSAGES ET PRODIGES

Les signes de la nature dans l'Égypte pharaonique 131
Emmanuel Jambon

Le corbeau : un signe dans le monde grec 157
Maria Patera

Atome ou Providence ? La *Vie de Timoléon* de Plutarque, ou comment faire de l'Histoire avec des atomes 177
Renée Koch Piettre

Teras ou les modalités du prodige dans le discours divinatoire grec : une perspective comparatiste 221
Ileana Chirassi Colombo

Signes et prodiges chez Flavius Josèphe et Tacite (*Guerre des Juifs* VI, 288–315 ; *Histoires* V, 13) 253
Francis Schmidt

TROISIÈME PARTIE

SIGNES DE L'INTERVENTION DIVINE : DE L'ÉLECTION À LA LÉGITIMATION

Les signes divins au service du pouvoir sacerdotal en Anatolie hellénistique et romaine 293
Laetitia Bernadet

« Un châtiment en adviendra ». Le malheur comme signe des dieux dans l'Anatolie impériale 319
Nicole Belayche

Interpréter les signes du dieu : une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah 343
Gaëlle Tallet

Les premiers chrétiens et les signes du ciel 385
François Bovon

Bar Kochba et les signes du Messie dans la littérature rabbinique 417
Christophe Batsch

Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VI^e^ et début du VII^e^ siècle de l'ère chrétienne) 433
Christian Julien Robin

QUATRIÈME PARTIE

STATUTS ET LOGIQUES DU SIGNE

Divination romaine et rationalité grecque dans la Rome du II^e^ siècle avant notre ère 479
Jörg Rüpke

Fonction épistémologique du signe chez les Tannaïm et les Amoraïm 501
Madalina Vârtejanu-Joubert

Du tirage au sort (*qurʿa*) dans la loi islamique 523
Mohammed Hocine Benkheira

Les *charaktêres*, formes des dieux d'après les papyri et les gemmes magiques 537
Attilio Mastrocinque

Entre la nature et le rite : réflexions sur le statut des signes-voix divinatoires 547
Sabina Crippa

Les signes du futur dans le stoïcisme : problèmes logiques et philosophiques 557
Jean-Baptiste Gourinat

Abstracts 577
Index rerum 589
Index nominum 601
Index locorum 608

REMERCIEMENTS

Nous adressons tous nos vifs remerciements au Warburg Institute pour son aimable autorisation à reproduire la figure qui illustre la couverture de ce livre, et tout particulièrement à Chiara Franceschini qui nous a introduits aux riches collections de cet Institut.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Emmanuel Jambon

1. Graffito n° 110 du Ouadi Hammamat. D'après Couyat, J. & Montet, P. 1912–1913, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale (Mémoires publiés par les membres de l'IFAO 34), 77–76 135
2. Graffito n° 110 du Ouadi Hammamat. D'après Lepsius, C.R., *Denkmaeler aus Ægypten und Æthiopien*, Genève : Belles-Lettres, 1972[2] [Berlin, 1849–1913], II, pl. 149c 136
3. *Néferti* 24–32. D'après Helck, W. 1970, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, Wiesbaden : Harrassowitz (Kleine ägyptische Texte), 21–27 141
4. *Chronique du Prince Osorkon* B 7. D'après *Reliefs and Inscriptions at Karnak*, III. *The Bubastite Portal*, Chicago : University of Chicago Press, 1954, pl. 21 147
5. *Rituel de repousser le Mauvais* (*Spruch* 26, l. 40). D'après Schott, S., *Urkunden des Aegyptischen Altertums*, VI. *Urkunden Mythologischen Inhalts*, Leipzig : Hinrichs, 1929–1939, 123, 11–14 148

Laetitia Bernadet

1. Carte de l'Anatolie et des « principautés sacerdotales » (établie par l'auteur) 294
2. « Relief du Lion ». Nemroud Dagh (photographie A. Mastrocinque) 309
3. Le Lion du Nemroud Dagh. Figure au trait, d'après Bouché-Leclercq, A. 1899, *L'astrologie grecque*, Paris : E. Leroux, p. 439, fig. 41 310
4. *Dexiôsis*. Antiochos et Apollon Mithra Hélios Hermès. Nemroud Dagh. D'après Crowther, C. & Facella, M. 2003, « New Evidence for the Ruler Cult of Antiochus of Commagene from Zeugma », dans Heedeman & Winter (éd.) 2003, 41–80, pl. 7.1 312

5. *Dexiôsis*. Antiochos et Apollon. Sofraz Köy. D'après Crowther, C. & Facella, M. 2003, « New Evidence for the Ruler Cult of Antiochus of Commagene from Zeugma », dans Heedeman, G. & Winter, E. (éd.) 2003, *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens. Elmar Schwertheim zum 60. Geburtstag gewidmet*, Bonn : Habelt (Asia Minor Studien 49), 41–80, pl. 9.1 313
6. *Dexiôsis*. Antiochos et Héraclès. Arsameia-sur-le-Nymphée. D'après Virgilio, B. 2003², *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pise : Giardini, fig. 43 314

Gaëlle Tallet

1. Le temple de Mandoulis à Kalabchah. D'après Maspéro, G. *et alii*, *Les Temples immergés de la Nubie*, in-4°, Le Caire, 1911, plan B 345
2. Le relevé en trois parties de R. Lepsius (texte copié en août 1844 par R. Lepsius, sous la forme de trois fragments séparés). Reproduit dans Bernand, É., *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris : Les Belles Lettres, 1969, 166 346
3. Graffiti de visiteurs à Kalabchah. D'après Hölbl, G. 2004, *Ältägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel*, II. *Die Tempel des römischen Nubien*, Mayence : von Zabern, 130, fig. 189 357
4. La chapelle des deux Mandoulis à l'arrière du temple. D'après Hölbl, G. 2004, *Ältägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel*, II. *Die Tempel des römischen Nubien*, Mayence : von Zabern, 131, fig. 191 359
5. Mandoulis l'enfant dans le pronaos de Kalabchah. D'après Hölbl, G. 2004, *Ältägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel*, II. *Die Tempel des römischen Nubien*, Mayence : von Zabern, 126, fig. 180 361
6. Une statue parlante. Photographie G. Tallet 377

Attilio Mastrocinque

1. Monnaie de Gaza. D'après Hill, G. F. 1914, *British Museum. Catalogue of the Greek Coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judaea)*, Londres : the British Museum (réimpr. Bologne, 1965), LXXI 538
2. L'*analemma* du théâtre de Milet. D'après Krauss, K. 1973, *Das Theater von Milet*, Berlin : de Gruyter (Milet IV, 1), tab. 137 539

NOTICES PERSONNELLES

Stella Georgoudi, Directeur d'études émérite à l'EPHE, a travaillé sur l'animal grec (*Des chevaux et des bœufs dans le monde grec*, Paris-Athènes, 1990). Elle a participé au volume *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris, 1979). Ses travaux portent notamment sur le sacrifice, la purification et la divination en Grèce ancienne, ainsi que sur l'organisation des cultes dans les cités grecques.

Renée Koch Piettre, helléniste, Directeur d'études à l'EPHE (chaire d'Anthropologie religieuse), étudie et pratique dans une perspective anthropologique l'approche comparée des religions tout en poursuivant ses recherches sur l'Antiquité grecque. Elle a notamment publié *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris, 2005.

Francis Schmidt, Directeur d'études émérite à l'EPHE, est spécialisé dans l'histoire et l'historiographie du judaïsme à l'époque hellénistique et romaine. Il a notamment publié *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*, Paris, Seuil, 1994, ainsi que divers travaux sur les manuscrits de la mer Morte.

Tous trois ont précédemment co-dirigé le volume La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne, *Turnhout, Brepols, 2005 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 124).*

Christophe Batsch est Maître de conférence à l'Université de Lille 3 (études hébraïques et histoire du Proche-Orient ancien). Membre des comités de rédaction des revues d'études juives *TSAFON* (Université de Lille) et *HENOCH* (Turin). A notamment publié : *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, Brill, 2005.

Nicole Belayche est Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Études (Section des Sciences religieuses). Ses travaux portent les religions traditionnelles et leur évolution à l'époque impériale, les contacts et interactions religieux dans l'Orient romain (Asie Mineure et Proche-Orient) et l'analyse des pratiques rituelles comme 'lieu' de la théologie dans les polythéismes.

Mohammed Hocine Benkheira, Directeur d'études à l'EPHE (chaire « Histoire et anthropologie du droit musulman »), a publié *L'amour de la Loi* (PUF, 1997), *Islam et interdits alimentaires* (PUF, 2000), et, avec Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, *L'animal en islam* (Les Indes savantes, 2005).

Laetitia Bernadet, Professeur agrégée de Lettres Classiques, prépare à l'EPHE (Section des Sciences Religieuses, UMR 8210 – ANHIMA), une thèse intitulée « Les "Principautés sacerdotales" de l'Anatolie aux époques hellénistique et romaine ». Ses recherches portent sur la vie religieuse et les rapports entre religion et politique en Asie Mineure.

François Bovon, Research Professor à l'Université de Harvard et Professeur honoraire de l'Université de Genève, étudie l'œuvre de Luc et la littérature apocryphe chrétienne. Il a édité la *Harvard Theological Review* et, avec Pierre Geoltrain, le vol. 1 des *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1997).

Ileana Chirassi Colombo est Professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Trieste. Elle a publié des nombreux essais sur la religion grecque et romaine dans une perspective historico-religieuse et anthropologique, et notamment, en collaboration avec Tullio Seppilli (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Pise, 1998.

Sabina Crippa, Docteur de l'EPHE (Paris), est Professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Venise, spécialiste de l'anthropologie de la voix, auteur de travaux sur les pratiques magiques dans l'Antiquité ainsi que sur le langage rituel ; a notamment publié *Pour une anthopologie de la voix en Grèce ancienne*, 2001 ; *Magie et pharmacopée*, Belles Lettres, 2003 ; *Sur les Oracles de la Pythie*, Belles Lettres, 2007.

Jean-Jacques Glassner, assyriologue, est Directeur de recherche émérite au CNRS. Il a publié de nombreux ouvrages (dont *Écrire à Sumer*, Seuil, 2000) et a entrepris des recherches sur l'institution divinatoire en Mésopotamie ancienne (les devins, leurs pratiques « savantes », leur épistémologie).

Jean-Baptiste Gourinat est Directeur de recherche au CNRS et directeur-adjoint du Centre Léon Robin (Paris-IV). Spécialiste de philo-

sophie antique, il s'intéresse à l'histoire de la logique et au stoïcisme. Principales publications : *La dialectique des stoïciens* (2000) ; *Les stoïciens* (avec G. Romeyer Dherbey, 2005) ; *Le stoïcisme* (2007) ; *Lire les stoïciens* (avec J. Barnes, 2009).

Dominique Jaillard est Maître d'enseignement et de recherche à l'Institut d'archéologie et des sciences de l'Antiquité de l'Université de Lausanne où il enseigne notamment l'histoire et l'anthropologie de la religion grecque. Il a notamment publié : *Configurations d'Hermès*, Liège, *Kernos*, Supplément 17, 2007 ; « Pythies, Ménades et autres possédés », *Asdiwal* 2, 2007.

Emmanuel Jambon est Docteur en égyptologie de l'Université Paris IV Sorbonne (*Troubles et merveilles de la nature, Les mouvements de la terre*, 2005). Co-auteur de la base de données *Cachette de Karnak* (http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/), il est actuellement collaborateur scientifique du projet *Der Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens* (http://'. ".).

Attilio Mastrocinque, historien de l'Antiquité grecque et romaine, actuellement « Professore, fascia degli ordinari » à l'Université de Vérone, y a dirigé la formation sur les « Biens culturels » (2007–2010). Il conduit actuellement les fouilles du site romain de Grumentum en Lucanie. Il a notamment publié *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

Maria Patera est Docteur de l'École Pratique des Hautes Études, Chargée d'enseignement à l'Université de Crète. Elle prépare un ouvrage sur les figures de la peur dans l'imaginaire grec. Ses axes de recherche actuels s'articulent autour de l'histoire du tissu et de celle des émotions.

Christian Julien Robin, Directeur de recherche au CNRS, spécialiste de l'Arabie (Yémen et Arabie Séoudite) et de l'Éthiopie, a dirigé plusieurs missions archéologiques et s'intéresse aujourd'hui à l'Antiquité tardive et à la formation de l'islam. Il a été élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en mars 2005.

Jörg Rüpke, philologue et romaniste, depuis 1999 Professeur d'Histoire comparée des religions à Erfurt (professeur invité à l'Université de Paris

I en 2003, à l'Université de Princeton en 2009, au Collège de France en 2010), co-dirige actuellement des recherches sur « L'individualisation religieuse dans une perspective historique ». Il a reçu en 2008 le prix franco-allemand Gay Lussac-Humboldt.

John Scheid, Directeur d'études à l'EPHE de 1983 à 2001 (chaire « Religions de Rome »), Professeur depuis 2001 au Collège de France (chaire « Religion, institutions et société de la Rome antique »). Titulaire de nombreuses responsabilités et distinctions, il dirige un programme de recherches sur l'Italie romaine ainsi des projets archéologiques en Italie et en Tunisie.

Gaëlle Tallet, Maître de conférence en Histoire grecque à l'Université de Limoges, est directrice du programme de prospection archéologique d'El-Deir. Ses recherches portent sur l'hellénisme et l'iconographie religieuse en Égypte gréco-romaine. Elle fera paraître chez Brill sa thèse de doctorat, *Les Métamorphoses de l'image divine en Egypte gréco-romaine.*

Madalina Vârtejanu-Joubert enseigne l'Histoire ancienne d'Israël à l'INALCO (Paris) et dirige un Séminaire *Orient ancien* au laboratoire ANHIMA, CNRS. Spécialiste d'anthropologie historique, elle a récemment publié « The Letter as Object. The Written Word between Reification and Hermeneutics in Rabbinic Judaism » (*Cahiers des mondes anciens*, 1/2010).

PRÉSENTATION

Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre et Francis Schmidt

En introduction à ce recueil de vingt et une études articulant signes, rites et destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne, deux illustrations empruntées à des sociétés traditionnelles permettront de présenter et de délimiter deux des principales formes de la configuration ici interrogée.

La première illustration vient du pays dogon en Afrique Noire. Certains devins y savent lire et interpréter les traces que laisse Renard sur un quadrillage de sable appelé « table de divination » où sont posées les questions des consultants : Y aura-t-il de la pluie ? Les récoltes seront-elles bonnes ? Les marques du passage de Renard, venu la nuit, sont lues comme des signes, et si la réponse est défavorable, la lecture peut être suivie de sacrifices pour infléchir le pronostic[1].

La seconde illustration est tirée du roman de Thomas Hardy, *Tess of the D'Ubervilles*, tel que l'analyse Yvonne Verdier dans son livre *Coutume et destin, Thomas Hardy et autres essais*[2]. Le récit s'ouvre sur un rite calendaire, le rite de mai. Les filles et les femmes, habillées de blanc, vont en procession autour du village, puis dansent dans un pré de la commune. Chaque fille tient un bouquet de fleurs blanches à la main. Mais le récit signale certains faits et gestes qui viennent perturber l'exact déroulement du rite : un ruban rouge dans les cheveux de Tess la distingue de ses compagnes. Que fait ici Hardy ? Il accumule autour du rite des irrégularités qui ne deviendront lisibles qu'à la fin de l'histoire, lorsque les anciens du village interpréteront ces ruptures de la coutume comme autant de signes convergents du destin tragique de Tess.

Dans chacune de ces deux illustrations se retrouvent les trois mêmes composantes : rites, signes et destin, mais chaque fois différemment

---

[1] M. Griaule & G. Dieterlen, *Le Renard pâle*, Tome I. *Le mythe cosmogonique* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie LXXII), Paris : Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1965, 265–283.

[2] Y. Verdier, *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris : Gallimard, 1995.

organisées. Dans l'exemple de Renard, ces trois composantes ont « partie liée » dans l'institution qu'on a coutume de désigner par le mot divination. Les signes en sont les traces laissées par Renard ; le rite divinatoire est celui de la géomancie ; quant au destin, d'ailleurs négociable à ce stade, il est révélé aux hommes par ces signes que Renard trace sur le sable des tables de divination.

En revanche, cette configuration tripartite telle qu'elle est mise en œuvre dans l'exemple de Tess n'est pas superposable à la divination. Il est vrai que l'histoire de Tess articule elle aussi, en une « conjonction intrigante[3] », le rite (le rite de mai), le signe (le ruban rouge qui constitue une irrégularité dans le bon déroulement du rite et fait signe) et le destin (les anciens interprétant *a posteriori* le signe comme étant prémonitoire du destin tragique de Tess). Mais, pour autant, la conjonction de ces trois éléments ne dessine pas la figure de la divination comme procédure ayant pour fonction de faire connaître l'avenir.

En quoi ces deux configurations se différencient-elles ? Dans le cas de la divination telle qu'elle est illustrée par Renard, l'interprétation du devin *précède* la réalisation de l'événement annoncé par le signe. Au contraire, dans le cas illustré par Tess, l'événement dont le signe est prémonitoire n'est interprété comme tel par les anciens qu'*après* que cet événement s'est effectivement réalisé. Si la première configuration est spécifique de la divination, on verra que la seconde configuration est caractéristique de l'historiographie : au devin se substitue l'historien – dont les anciens du village tiennent ici le rôle – qui rend compte des événements passés en fonction d'un principe directeur, nommé destin, Providence, ou désigné du nom de telle ou telle instance divine.

Les signes qui sont au centre de cette recherche collective peuvent donc être définis comme mettant en communication le monde des hommes avec le monde des dieux. Ainsi défini, cet objet d'étude implique certes la divination, mais ne s'y limite pas. Outre les signes divinatoires, nombreux sont les signes du ciel que les sociétés concernées interrogent et interprètent, y compris celles qui condamnent strictement toute pratique de la divination : notamment les signes de l'intervention des dieux dans les affaires humaines, signes d'élection,

[3] Y. Verdier, *op. cit.*, p. 77.

de légitimation ou d'avertissement, que mettent en lumière plusieurs études de ce volume[4].

Bien entendu, cette recherche collective s'inscrit dans une longue série d'ouvrages qui ont traité des signes, à commencer par le signe divinatoire, dans les sociétés anciennes. Le lecteur trouvera dans les études qui suivent la mention des travaux avec lesquels chacune d'elles entre en discussion[5]. Quant au présent recueil, il adopte une approche qui soit tout à la fois de type ethnographique, attentive aux systèmes de représentations et aux catégories propres à chaque culture, et ouverte à la comparaison des sociétés, tant polythéistes que monothéistes, de la Méditerranée ancienne. Sans restreindre les signes divins aux seuls présages ou signes du futur, il met en lumière les procédures de fonctionnement des institutions divinatoires et de leur contrôle par la critique des signes ; ce faisant, il veille à nuancer le caractère rationnel de cette critique : on évite en particulier l'*a priori* qui voudrait que celle-ci ne s'exerce qu'au détriment de l'autre dimension essentielle à la définition même des signes comme indicateurs de réalités invisibles, comme interfaces entre les mondes humain et divin. Cette recherche collective s'organise donc entre deux pôles sur lesquels nous reviendrons : l'un développant la problématique du signe compris comme manifestant les messages divins, l'autre analysant les stratégies,

[4] Sur les signes d'avertissement, de légitimation ou d'élection, voir la contribution de Laetitia Bernadet ; celles de François Bovon et Christophe Batsch sur les signes de la légitimité messianique dans le christianisme et le judaïsme ; celle de Christian Robin sur les signes légitimant le Prophète dans l'islam.

[5] Parmi toutes les publications qui ont marqué l'histoire récente de la recherche, voir en particulier les ouvrages suivants : J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris : Seuil, 1974 ; sur la question des signes comme légitimation du pouvoir politique : E. Smadja & E. Geny (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Besançon : Presse Univ. Franc-Comtoise, 1999 ; M. Fartzoff, E. Smadja & E. Geny (éd.), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon : Presse Univ. Franc-Comtoise, 2002 ; sur les différentes théories du signe telles qu'elles ont été élaborées et discutées dans l'Antiquité orientale et classique : G. Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, translated by Chr. Richardson (Advances in Semiotics), Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1993 (traduit de l'italien, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milan : Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzongo, 1987) ; dans les écoles philosophiques grecques : J. Kany-Turpin (éd.), *Signes et prédiction dans l'Antiquité. Actes du Colloque international interdisciplinaire de Créteil et de Paris. 22–23–34 mai 2003*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005 (Centre Jean Palerme. Mémoires XXIX). Signalons enfin l'ouvrage tout récent de A. Annus (éd.) *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Chicago : The Oriental Institute, 2010, qu'il ne nous a pas été possible de consulter : cet ouvrage se concentre surtout sur le Proche-Orient ancien.

rituelles ou intellectuelles, qui ménagent une place à l'initiative et à la liberté humaine face aux « signes du destin », voire à appuyer sur eux une action soucieuse de préserver ce que les Romains appelaient la *pax deorum*.

Cet ouvrage embrasse ainsi un champ géographique et chronologique assez vaste : il analyse et compare la diversité des pratiques dans les sociétés polythéistes ou monothéistes de la Méditerranée ancienne, de la Mésopotamie aux mondes hellénistique et romain, de la Grèce à l'Égypte, du judaïsme antique au premier christianisme ou à l'islam. D'autre part, le lecteur pourra certes observer, au fil des chapitres, un très relatif glissement du plus ancien au plus récent : cependant, plutôt que de regrouper les études ici présentées suivant un plan chronologique ou un classement par aires culturelles, nous avons choisi de les ordonner en quatre parties thématiques permettant l'adoption d'une perspective comparative : par la mise en regard de contributions spécialisées, le propos est de faire apparaître quelques divergences ou convergences significatives de la façon propre à chacune de ces sociétés, dans tel ou tel contexte, de faire appel aux signes.

La *première partie* s'interroge sur la construction rituelle des signes au sein des institutions divinatoires. Ces pratiques sont comme une grille permettant la manifestation des volontés divines, dont elles captent et simultanément délimitent l'expression. Par quels spécialistes, au moyen de quels gestes rituels, de quelles procédures codifiées les signes sont-ils sollicités ? Dans quels sanctuaires ou quels espaces signalant la présence du divin sont-ils manifestés ? À quels aménagements soumettre les pratiques rituelles en sorte d'en garder le contrôle et, le cas échéant, d'écarter les menaces annoncées ?

[1] En ouverture à cette première partie, Jean-Jacques Glassner étudie les procédures de l'haruspicine telles qu'elles apparaissent en Mésopotamie dans les traités divinatoires à partir du XVIII^e^ siècle avant notre ère. Pour les Babyloniens, les dieux inscrivent sur le foie des victimes sacrificielles des signes que les devins interprètent comme autant de présages. S'agit-il de signes plastiques ou de signes graphiques, de dessins ou d'écriture ? La documentation ici analysée est contemporaine d'une époque où les lettrés babyloniens interprètent l'ensemble des faits sociaux en les référant aux normes de l'écriture cunéiforme. Les présages sont des objets construits, le résultat d'opérations mentales et

non d'une perception immédiate de données concrètes : la science des devins relève des mêmes règles que la science des scribes. Les procédures d'interprétation sont des procédures savantes qui requièrent des spécialistes experts dans la mise en relation des signes observés avec des classifications consignées dans des archives, auxquelles président des règles précises.

[2] En nous conduisant à Dodone, Stella Georgoudi nous introduit ensuite dans le plus ancien sanctuaire oraculaire de Grèce, celui de Zeus, le « maître incontestable » de la mantique, dont seul le fils, Apollon, a le privilège de révéler aux humains les desseins. Une longue tradition interprétative oppose le sanctuaire de Zeus à Dodone à celui d'Apollon à Delphes comme mettant en œuvre, le premier, une mantique des signes et, le second, une mantique de la parole. Cette opposition est ici remise en question.

Loin de ne s'exprimer que par les signes, Zeus s'exprime surtout en paroles, en *logoi*. Ces paroles sont prononcées non seulement par la bouche de ses desservants attitrés, tels les hypophètes ou les prêtresses de l'oracle, mais aussi par ses oiseaux familiers, les *peleiades*, et par le chêne. Ainsi, dès les plus anciens témoignages sur l'univers sonore de Dodone, ce sont aussi l'arbre sacré de Zeus et les *peleiades* qui, dotés d'une voix humaine, transmettent aux consultants les réponses du dieu. En restituant une mantique de la parole au Maître de Dodone, Stella Georgoudi met en avant la pluralité des procédés divinatoires mis en œuvre par des agents oraculaires au service du dieu dodonéen, ces intermédiaires représentant le monde humain, végétal et animal : grâce à eux, Zeus communique aux hommes ses volontés et décisions.

[3] En dehors ou au sein même des grands sanctuaires oraculaires, tels ceux de Zeus à Dodone ou d'Apollon à Delphes, il y a place pour une mantique de la rencontre inopinée et de l'aubaine, qui se dit en grec *to hermaion* : c'est en effet l'une des attributions d'Hermès, le messager des dieux, qu'analyse Dominique Jaillard. Le dieu préside au tirage des sorts (*klêroi*) qui décident du lot ou du destin assigné aux humains (cléromancie). Hermès préside également à une autre forme de mantique, dite clédonomancie. Sur l'agora de Pharai en Achaïe, après avoir accompli les rites préliminaires, celui qui veut consulter Hermès formule sa requête à l'oreille du dieu dont la statue se dresse au centre de l'agora. La première voix (*klêdôn*) qu'entendra le consultant en

sortant de l'agora sera la réponse d'Hermès. En se donnant à entendre au terme d'une procédure rituelle à l'intérieur d'un espace ritualisé, ces signes acoustiques sont construits en signes divinatoires. Ce sont donc des signes sollicités.

[4] Les procédures rituelles demeurent-elles immuables durant de longues périodes ? Ne connaissent-elles que de légères adaptations n'affectant pas la structure rituelle elle-même ? Analysant les rites divinatoires publics et plus particulièrement les auspices – ou l'observation des oiseaux – à l'occasion de campagnes militaires, John Scheid montre que, loin de rester stables, ces procédures ont connu durant la période républicaine d'importantes mutations. Dès avant le III^e^ siècle avant notre ère, les généraux cessent de prendre les auspices par l'observation du vol des oiseaux pour se limiter à l'observation du comportement de poulets tenus captifs. Comment expliquer une telle transformation de la procédure augurale ? Quand le théâtre des opérations militaires se transportait hors d'Italie, les généraux pouvaient-ils prendre le risque de voir leur action retardée par des signes continûment défavorables et par la nécessité de saisir les augures – les prêtres spécialisés dans l'interprétation des signes donnés par les oiseaux – et le Sénat ? La procédure simplifiée des poulets en cage permettait de limiter le pouvoir des augures au profit du commandement militaire – mais aussi, progressivement, de la délibération politique –, la fonction du rituel des auspices n'étant pas de manifester les signes de la volonté des dieux mais d'assurer la participation divine à la décision des hautes magistratures.

La *deuxième partie* traite de certains phénomènes naturels se produisant de manière fortuite et spontanée, qui, en dehors de toute institution, ont néanmoins valeur de signes-présages ou de signes-avertissements. Présages ou prodiges, les signes du ciel sont le plus souvent ambigus, demandent à être interprétés et sont susceptibles de donner lieu à des conflits d'interprétation.

[5] Emmanuel Jambon s'interroge sur les événements fortuits ou les perturbations dans la structuration du paysage égyptien – entre vallée du Nil, terres désertiques et parcours solaire – qui s'y donnent à lire comme les signes d'un dessein divin, en dehors de toute mantique instituée. Trois illustrations en sont données, échelonnées sur

plus d'un millénaire. En premier lieu, la rencontre inopinée d'une gazelle gravide, venue du désert accoucher sur un bloc de pierre par là même désigné pour servir au sarcophage du Roi, est perçue comme un signe favorable exprimant le désir du dieu Mîn de voir le roi son fils régner durant de nombreuses années. En deuxième lieu, les signes néfastes annonciateurs d'un bouleversement universel, bientôt suivis d'une recréation du monde, sont mis au service d'une historiographie officielle célébrant les bienfaits politiques d'un changement dynastique. Troisièmement enfin, comment expliquer le fait qu'une éclipse de lune – signe particulièrement néfaste – ne se soit pas manifestée en présage d'un désastre pourtant advenu dans le pays ? Face à un tel désastre, de quel événement ou de quelle croyance l'absence d'éclipse serait-elle le signe ? Ces trois exemples datés de l'époque pharaonique attestent l'importance assignée en Égypte aux signes de la nature, et montrent que ceux-ci sont interprétables comme autant de symptômes, tels les signes observés sur un corps malade : les dieux les donnent à connaître en sorte que les humains puissent y remédier.

[6] À la différence de la prise d'auspices à Rome, l'ornithomancie en Grèce ne présuppose pas la mise en œuvre d'une codification complexe et institutionnalisée. Parmi tous les oiseaux messagers des dieux et porteurs de présages, Maria Patera a choisi de mener une enquête sur le corbeau en réunissant nombre de témoignages anciens sur cet oiseau sacré d'Apollon. Son vol et, plus encore, sa voix le caractérisent comme un oiseau mantique. La variété de ses intonations, son aptitude à imiter la voix humaine font qu'il n'est pas seulement le signe d'événements fastes ou néfastes. Le don du langage et l'intelligence de ce qu'il annonce sont susceptibles de lui conférer un autre statut : celui de devin qui prononce des oracles. Son repaire également le qualifie comme détenteur de la volonté divine. En effet son étroite association au territoire fait du corbeau celui que l'on consulte pour prévoir l'état des récoltes, pour apprécier la fertilité d'une région, pour obtenir des prévisions météorologiques, ou encore pour décider du lieu de fondation d'une ville. En tant que signe, le corbeau est un médiateur entre les hommes et les dieux.

[7] Que l'intervention des dieux dans les affaires humaines se manifeste par des signes n'est pas pour surprendre chez Plutarque dont la conception de l'histoire présuppose l'action téléologique de la Providence.

Dans la *Vie de Timoléon*, cette téléologie se manifeste par des signes et des *mirabilia* tels la couronne tombant sur la tête de Timoléon dans le sanctuaire d'Apollon, ou le prodige de la torche mystique accompagnant le navire du Corinthien.

Or, Renée Koch Piettre met en lumière une seconde catégorie de signes parcourant cette *Vie*, qui sont attribuables à la principale source utilisée par Plutarque, l'historien sicilien Timée de Tauroménion. Loin d'être l'expression d'un dessein divin, ces signes relèvent de la coïncidence ou du concours de circonstances. Timoléon doit ainsi son salut à la rencontre de deux événements sans autre relation que leur concomitance : une tentative de meurtre que fait échouer une vengeance exercée à l'encontre de l'un des meurtriers. Nulle téléologie, donc, dans l'historiographie de Timée, mais des événements inopinés que l'historien, en les reliant entre eux par des relations logiques, chronologiques, voire langagières, reconnaît comme des signes parce qu'ils construisent, en corrélation avec les dons de Déméter, un parcours rassembleur et civilisateur. Sans doute Timée rapporte-t-il ces signes *automata* à la figure de la déesse que l'on pourrait appeler « Manifestation spontanée », Automatia, honorée par Timoléon. Mais de tels signes ne traduisent, à strictement parler, aucune intervention divine dans les affaires humaines. En ce sens, ils illustrent une historiographie fondée sur la seule coïncidence des faits et des dates, et présentent une « réelle proximité avec la doctrine épicurienne ».

[8] Tout phénomène contraire à la nature (*para phusin*) est susceptible d'être interprété comme un prodige (*teras*) – en grec le mot se dit aussi *diosêmeia*, un « signe donné par Zeus » – avertissant d'événements à venir. En cela les prodiges ressortissent à la divination. Ileana Chirassi Colombo en examine les diverses modalités, tant grecques que romaines, et esquisse une comparaison entre leurs occurrences en systèmes polythéistes et monothéistes. De tous les prodiges, les naissances monstrueuses – ainsi, chez Hérodote, une jument donnant naissance à un lièvre – sont les plus spectaculaires et appellent l'intervention d'un spécialiste, le « tératoscope », dont l'interprétation permettra de prendre la juste décision. De tous, les plus fréquents sont les prodiges météorologiques : le tonnerre, l'éclair, trop fréquents pour être qualifiés de *terata*, sont d'ailleurs « les signes mantiques par excellence ». Chez Plutarque, certaines perturbations atmosphériques peuvent même donner le signal de la disparition (*ekleipsis*) des dieux :

seule l'« obscurité troublante » faisant suite à leur disparition manifeste *a posteriori* ces existences lumineuses. Enfin la comparaison souligne l'écart séparant la notion de prodige dans la mantique grecque et dans la Septante : quand, par des « signes et des prodiges », Zeus offre aux humains la possibilité de connaître le futur et met à l'épreuve leur habileté à faire des choix, Yahvé affirme sa puissance et éprouve la confiance que son peuple met en lui.

[9] S'agissant des signes-présages, il est rare que l'on dispose de la rencontre entre deux témoignages antiques, émanant l'un d'une société monothéiste et l'autre d'une société polythéiste. Dans l'étude qui vient clore cette deuxième partie, Francis Schmidt analyse et compare la liste partiellement concordante des signes et des prodiges que rapportent respectivement, et de façon indépendante, Flavius Josèphe et Tacite dans leurs récits du siège de Jérusalem en 68–70 de notre ère.

Cette étude donne à voir comment, en des circonstances historiques précises, Juifs et Romains divergent dans les procédures d'interprétation des signes. L'interprétation juive des phénomènes naturels spontanés, perçus comme insolites, revient aux « spécialistes des Écritures saintes », qui y voient la réalisation des avertissements divins annoncés par les prophètes. Une telle mise en relation entre signes et textes est susceptible de donner lieu à des conflits d'interprétation, tels les débats opposant à Jérusalem partisans et adversaires de la lutte armée contre Rome.

Face aux présages, Flavius Josèphe et Tacite s'opposent en outre par leur conception de l'histoire. Pour Tacite, les hommes ont la possibilité de rester maîtres de leur destinée en écartant par des rites appropriés les menaces dont sont porteurs les signes néfastes. Pour Josèphe, en revanche, les signes annoncent l'inéluctable réalisation des arrêts divins que seule peut fléchir une attitude repentante.

La *troisième partie* porte sur l'intentionnalité qui se manifeste à travers l'intervention des puissances divines ou des figures du destin dans l'histoire des peuples ou dans les vies singulières. Nous serons ainsi passés des signes contrôlés aux signes impromptus, pour en venir dans cette partie aux interventions actives de la volonté divine, voire aux abus toujours possibles d'usurpateurs qui s'en prétendraient les porte-paroles. Quelles sont les modalités de ces interventions ? Dans certaines historiographies, c'est *a posteriori* qu'est reconnue dans les

signes l'action téléologique des puissances surnaturelles. En contexte monothéiste, la divinité intervient par l'intermédiaire de ses envoyés, de son messie ou de son prophète. Et quelles sont les fonctions assignées aux signes divins ? Seront ici illustrées les fonctions de sanction, de légitimation ou encore d'élection d'une vie hors du lot commun.

[10] Certains événements, inhabituels ou fortuits, heureux ou malheureux, peuvent être compris comme le signe des faveurs ou des défaveurs divines. Étudiant les relations que les dynasties sacerdotales et royales d'Anatolie orientale entretiennent avec les dieux aux époques hellénistique et romaine, Laetitia Bernadet analyse trois cas d'événements-signes ayant différentes fonctions : d'avertissement, de légitimation ou d'élection. Le premier cas est celui de la mort soudaine d'un grand prêtre nouvellement installé par les Romains à Comana du Pont, dans laquelle les prêtres ont reconnu un signe de la colère de la déesse Mâ ; le deuxième est celui des derniers représentants de la dynastie sacerdotale des Teucrides, récemment investis à Olba par le pouvoir romain, qui se réclament de l'antique généalogie d'Ajax ; le troisième est celui d'Antiochos I^er^, roi de Commagène, né sous le signe du Lion, dont le thème de géniture suffit à indiquer la destinée royale.

Compte tenu de l'étroitesse des liens entre pouvoir sacerdotal et pouvoir politique caractérisant ces principautés sacerdotales, cette étude interprète ces différents événements-signes comme ayant été utilisés à des fins politiques, soit pour légitimer les nouveaux pouvoirs installés par Rome, soit au contraire pour les frapper d'illégitimité.

[11] À partir d'un corpus d'inscriptions dites « stèles de confession » provenant de Lydie et de Phrygie, en Anatolie occidentale, et datant de l'époque impériale (I^er^–III^e^ siècles de notre ère), Nicole Belayche pose ensuite la question du « malheur comme signe des dieux ». Ces stèles témoignent d'expériences religieuses structurées en quatre séquences. Tout d'abord, la reconnaissance par le dévot d'une faute, le plus souvent rituelle. Dans la deuxième séquence, une maladie ou quelque malheur sont interprétés par les prêtres du sanctuaire local comme le signe de la colère des dieux. Cet événement-signe engendre un processus d'expiation (troisième séquence), suivi d'une eulogie ou action de grâce (quatrième séquence) venant dénouer la situation de crise entraînée par la faute. La comparaison de ces diverses séquences avec les procédures expiatoires ordinaires en cas d'impiété, avec les dédi-

caces ou *ex voto* traditionnels, ou surtout avec les guérisons obtenues dans les sanctuaires thérapeutiques, met en lumière la singularité de ce rituel et la spécificité de son organisation. En définitive, l'inscription sur la stèle du malheur perçu comme signe a pour fonction de réaffirmer tout à la fois « la puissance des dieux et leur sollicitude ».

[12] Des graffitis inscrits sur les murs du temple de Kalabchah en Nubie (Ier–IIIe siècles de notre ère) rapportent les expériences spirituelles de voyageurs hellénophones venus solliciter « les signes » du dieu Mandoulis. Dans le poème d'adoration (proscynème) que commente Gaëlle Tallet, les signes qu'aspire à connaître le visiteur sont de deux sortes : le signe d'identification du dieu et le signe épiphanique de la présence divine. Or, cette double fonction des signes divins est bien attestée dans l'iconographie égyptienne. Au premier correspondent les images pariétales permettant de reconnaître la demeure terrestre de la divinité ; au second correspond la statue du culte, dans laquelle se confondent « l'image et l'entité représentée ». À la manifestation de ces deux signes correspondent différentes étapes rituelles conduisant à la révélation du dieu. Après s'être « rendu étranger » au monde profane en se soumettant aux règles de purification, le visiteur s'endort (incubation) et voit en songe le voyage nocturne de la barque solaire, jusqu'à ce qu'au petit matin le soleil lui apparaisse, régénéré, sous la forme d'un enfant qui est l'une des formes de l'Aiôn, figure grecque de l'Éternité. Le rayon solaire, qu'un dispositif architectural fait apparaître au moment opportun, donne « puissance » à la statue cultuelle. Habitée par la présence divine, cette statue acquiert alors « la même intensité […] d'existence que l'être dont elle est le signe ». Sa vision exalte l'adorateur qui en reçoit le privilège.

Dans les trois contributions qui suivent, la divinité n'intervient pas directement dans les affaires humaines, mais indirectement par l'intermédiaire de ses envoyés, de son messie ou de son prophète.

[13] François Bovon interroge la notion de signe telle qu'elle est interprétée dans les différentes communautés chrétiennes des deux premiers siècles de notre ère. Ces communautés attendent des signes qu'ils accréditent l'origine divine de l'autorité de Jésus, qu'ils annoncent l'imminence de la fin des temps ou préfigurent le Royaume de Dieu. Il s'agit ici, non pas de signes sollicités par des rites divinatoires

que condamne la Loi de Moïse, mais de « signes et de miracles », de phénomènes naturels extraordinaires, tels des guérisons ou des exorcismes, ou encore de l'actualisation d'actes symboliques annoncés par les prophètes d'Israël.

Toutefois, certaines communautés, telles les églises de Jérusalem ou d'Antioche, se montrent réservées à l'endroit des signes en raison de leur ambiguïté. Les faux prophètes étant également capables de se manifester par des signes, comment différencier le signe véridique du signe trompeur, distinguer le vrai du faux prophète ? D'autres communautés, en revanche, comme la communauté johannique dont témoigne la « Source des signes » conservée dans le quatrième évangile, élaborent une véritable « théologie des signes ». Compris comme la marque visible de réalités invisibles, signes et miracles leur font percevoir, par-delà son humanité, la divinité de Jésus.

[14] Après l'échec de la première insurrection juive et la destruction du Temple en 70, les Juifs attendent non plus un messie dont la légitimité serait confirmée par des signes et des miracles, mais un messie-roi qui libère Israël et restaure le Temple de Jérusalem. La messianité de Bar Kochba, le chef du second soulèvement de la Judée contre Rome (132–135), a fait l'objet d'une longue discussion rabbinique dont les « cheminements herméneutiques » sont analysés par Christophe Batsch.

Rabbi Aqiba, contemporain des événements, reconnaît en Bar Kochba le messie attendu à trois indices : à ses premières victoires militaires, à son nom qui signifie « fils de l'étoile » et fait référence à l'oracle messianique de Nombres 24, 17, enfin à son image de « restaurateur de la circoncision » qui aurait été interdite sous Hadrien. Pour d'autres Sages au contraire – dont, à la fin du IIe siècle, R. Yehuda le Prince –, celui qu'ils appellent Bar Kozba n'est qu'un « fils de mensonge ». Ses prétentions messianiques ont été tragiquement démenties par les massacres de Béthar ; de plus, loin d'avoir rétabli la circoncision, ce Bar Kozba a exigé de ses soldats « une mutilation disqualifiante » : se couper un doigt comme preuve de leur vaillance au combat.

Quand les « signes du ciel » vont se multiplier dans le christianisme, on constate à l'inverse un « effacement des signes » dans le judaïsme. Après Bar Kochba « s'élabore la figure d'un messie sans signes ni miracles ».

[15] Quels sont les signes accréditant le vrai prophète de l'islam et attestant que son message est divinement inspiré ? Alors que la Tra-

dition a considérablement amplifié et remanié les signes distinctifs au fur et à mesure que se développait la théologie musulmane, comment atteindre à la période la plus ancienne et identifier les signes par lesquels furent reconnues la légitimité de Muḥammad lui-même et celle de sa prédication ? La méthode que préconise ici Christian Robin consiste à interroger les sources relatant les missions de six prophètes qui furent contemporains et rivaux de Muḥammad en Arabie, entre 575 et 632.

Le vrai prophète se reconnaît au grand manteau dans lequel il s'enveloppe, à la langue rythmée et rimée dans laquelle il s'exprime, à sa pratique de la transe, au caractère parfois énigmatique voire obscur de ses propos ou à la réussite de ses miracles. Surtout, les prophètes d'Arabie se signalent par l'intrication de leurs pouvoirs religieux et politiques au sein de la communauté dont ils sont les fondateurs. Tels sont les signes du messager.

Une autre catégorie de signes – les signes du message – attestent que les déclarations du prophète sont divinement inspirées. Ainsi l'alternance de la lumière et des ténèbres, le cycle des saisons, la conception et la grossesse, toutes les manifestations de la puissance du créateur sont « récitées » par la voix du prophète. Finalement, le mot signe, *âya*, en vient à désigner le « verset coranique », le Coran lui-même.

La *quatrième partie* enfin aborde des questions d'épistémologie des signes et offre des aperçus sur diverses élaborations philosophiques ou théologiques. Tandis que les unes mettent en œuvre un processus de rationalisation et de laïcisation des signes en sorte d'en neutraliser la fatalité, d'autres au contraire développent un processus de révélation des signes appelé à un long avenir.

[16] Dans la Rome républicaine, la divination et la prise de décision politique sont étroitement intriquées. Le propos de Jörg Rüpke – prolongeant celui que John Scheid a développé en première partie – est d'analyser les conflits entre institution augurale et institutions politiques – conflits pouvant entraîner des blocages dans le fonctionnement de l'État –, ainsi que les procédures de médiation mises en œuvre dès le IIe siècle avant notre ère. Car comment contrôler le pouvoir des augures ? En passant de la prise d'auspices par le vol des oiseaux à celle par l'appétit des poulets, mais aussi en soumettant la divination à l'argumentation rationnelle de la philosophie grecque.

Divers exemples tirés de la tragédie ou de l'historiographie latines viennent illustrer cette critique romaine de la divination par la raison. Un poète tragique latin, Lucius Accius (*ca* 170–*ca* 80), met en scène le devin Calchas dont l'excès de scrupule religieux interdit l'action militaire : « Mets fin à tes scrupules religieux ; cesse de retarder le départ de l'armée. » Des lois ont été votées, telles les *leges Aelia et Fufia*, pour régler le droit d'obnonciation (*obnuntiatio*) qui donnait aux augures la possibilité de faire obstruction à l'initiative politique. À Rome, le processus de rationalisation de la mantique aboutit à la mise en place de normes qui constituent le droit augural.

[17] Aux signes bibliques – les prophètes par la bouche desquels Dieu s'adresse à son peuple, les miracles par lesquels il manifeste sa puissance – les rabbins substituent le texte de la Torah, l'argumentation et la preuve. Pourtant, quant le « déferlement du merveilleux est bloqué », quand les prophètes et les miracles sont rejetés dans un passé idéal, les signes, comme le montre Madalina Vârtejanu-Joubert en commentant quelques pages talmudiques, n'ont pas pour autant disparu de l'herméneutique rabbinique. Mais pour rendre manifestes les réalités qui ne sont pas apparentes, c'est à une autre catégorie de signes qu'il est fait appel, qui le plus souvent ne sont plus désignés par le terme biblique *'ôt* mais par l'hébreu *siman*, formé sur le grec *sêmeion*.

Quand il s'agit de différencier le signe licite (*siman*) du signe illicite (*naḥash*) qui, lui, relève de la divination, c'est au texte biblique que revient la fonction de prédiction. Quand se pose la question du statut de la Torah face aux pratiques rituelles, c'est un verset récité par un enfant qui fait signe et confirme la prééminence de la Torah. Que leur fonction soit de prédiction, de révélation d'une vérité inconnue ou de confirmation d'un fait déjà connu, la science des signes chez les rabbins se caractérise principalement comme un processus de textualisation et d'argumentation.

[18] Très largement répandue dans l'Antiquité, la cléromancie, ou divination par le tirage au sort, met en œuvre divers procédés (dés, osselets, flèches ou baguettes entaillées, etc.) dont on attend par convention qu'ils fassent apparaître des signes et répondent aux questions des consultants. S'agit-il de connaître l'avenir, de distribuer des biens, d'attribuer une fonction ou de prendre une décision, souvent le résultat du tirage au sort est interprété comme l'expression du vouloir divin. La divination arabe a hérité de ces procédures. Qu'en est-il dans

la loi islamique ? C'est la question que pose Mohammed Hocine Benkheira à l'examen de l'exégèse coranique et de la Tradition.

Si l'orthodoxie musulmane condamne la divination – « plus de divination après la prophétie » –, les pratiques du tirage au sort se sont néanmoins maintenues. Mais rationalisées, elles ont principalement été limitées à la prise de décision, aux choix entre différentes charges, ou encore à des cas de litiges, notamment en matière de filiation. Bien que très controversé, le recours au tirage au sort est considéré comme étant « une *sunna* chez la grande masse des juristes, pour départager ceux qui invoquent des preuves égales ». Si en certains cas les résultats sont interprétés comme émanés d'« une force supérieure qui intervient pour faire coïncider la vérité et la justice », le plus souvent les résultats sont laïcisés et supposés laissés à la libre décision du hasard.

Les trois études suivantes mettent en question la définition du signe : la première en l'opposant au symbole, dont elle présente des exemples, les deux dernières en interrogeant le statut logique du signe divinatoire.

[19] Comment définir la nature des signes graphiques appelés *charaktêres* qu'attestent divers documents magiques, astrologiques ou alchimiques d'époque impériale romaine ? Pour répondre à cette question, Attilio Mastrocinque choisit d'étudier plus particulièrement la série des *charaktêres* associés aux sept planètes. Parfois invoqués comme des anges ou des archanges, les « divins *charaktêres* » sont définis par les anciens eux-mêmes comme étant « figures des dieux ».

Plus que des signes, demanderons-nous, les *charaktêres* appartiennent-ils à la classe des symboles ? Dans la classification de Saussure, ce qui différencie le signe du symbole, c'est le caractère arbitraire, immotivé du signe, le symbole étant au contraire dans une relation motivée avec la chose représentée. Les *charaktêres* visent à donner une représentation des dieux qui soit une « imitation » de la forme, du nombre, voire des tons musicaux propres à chacun d'eux. Plus que signes des dieux, les *charaktêres* en sont donc les symboles efficaces. Ils en sont les équivalents graphiques auxquels des prières, des supplications peuvent être adressées, comme on le fait aux icônes ou aux statues des dieux. Susceptibles d'être habités par la présence divine, les *charaktêres* acquièrent la même « intensité d'existence » (Gaëlle Tallet) et la même efficacité que la divinité dont ils sont le symbole.

[20] En quoi les signes se différencient-ils des symptômes ? Pour Sabina Crippa, contrairement aux symptômes qui sont interprétés en référence à un code permanent et relèvent de la « mantique technique » (Cicéron), certains signes nécessitent une interprétation chaque fois renouvelée et relèvent de la « mantique inspirée ». C'est en particulier le cas des signes vocaux se situant du côté de l'inarticulé, aux marges du langage. Cette forme de divination spontanée, qui implique un contact direct avec le divin, est associée à la notion de coïncidence et de hasard. Il arrive en effet que le consultant entende la réponse de l'oracle avant même de l'avoir sollicitée. Cette absence de sollicitation fait la part belle au « tout à coup » et à l'automatisme. Suivant une étude de Paul Veyne, Sabina Crippa caractérise ce type de signes comme relevant de la « physique du surnaturel ». Car comment expliquer que des signes naturels puissent précéder et donc annoncer certains événements historiques majeurs ? C'est l'idée que le monde est un grand corps qui pressent et réagit à l'avance à de tels événements, comme les secousses telluriques sont les signes avant-coureurs des tremblements de terre. En conclusion se pose la question du statut de ce type de signes divinatoires comme moyen de s'interroger sur des formes de connaissance fondées sur la coïncidence et le hasard.

[21] Pour les stoïciens, la divination se définit comme la science qui observe et explique les signes que les dieux envoient aux humains pour leur faire connaître l'avenir. Il y a donc des signes du futur. En revanche, s'agissant des signes tels que les définit la logique stoïcienne, il n'y a ni signe du passé ni signe du futur : il n'y a place que pour les signes présents du présent. Comment expliquer ce qui peut apparaître comme une contradiction entre signe divinatoire et signe au sens logique du terme ? Tel est le propos de Jean-Baptiste Gourinat.

Le signe divinatoire, explique-t-il, n'est pas l'équivalent du signe tel qu'il est théorisé dans la logique stoïcienne : « Les signes du destin envoyés par les dieux aux hommes n'ont pas la nature de signe au sens strict que les stoïciens donnent à ce terme dans leur logique. » Dans le cas du signe logique, il y a un rapport de causalité entre le signe et ce à quoi il fait référence (la fumée et le feu). Dans le cas du signe divinatoire, en revanche, il n'y a aucune relation de causalité entre le signe fortuit, voulu par les dieux, et l'événement annoncé. Dans leurs définitions stoïciennes, signe divinatoire et signe logique sont donc de deux natures différentes et désignent différents ordres d'appréhension des réalités, au sein d'une même théorie de l'unité du cosmos.

Ainsi, quels qu'aient été les efforts des anciens pour contrôler les signes, constatons que les efforts de théorisation veillent souvent à préserver, quant à eux, l'altérité du divin : que ce soit dans l'opposition de l'inattendu au prévisible, ou dans l'opposition entre la Nature parcourue par le *logos* et la raison humaine enchaînée à l'ici et maintenant.

En réunissant ces études sur les diverses configurations formées par les signes, les rites et le destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne, notre propos n'est pas de mettre en évidence quelque mouvement dans l'histoire de ces configurations qui, partant des systèmes polythéistes, irait culminer dans les monothéismes. Loin de nous l'idée de toute vision évolutionniste qui aboutirait à quelque forme christianocentrée. Notre propos est bien plutôt de mettre en lumière la très grande diversité des acceptions, des fonctions et des modalités d'interprétation des signes d'une société à l'autre. Toutefois, avant de souligner, en conclusion, quelques-uns des thèmes et fils conducteurs organisant cette diversité, donnons un bref aperçu de l'impulsion nouvelle donnée par Augustin à la notion de *signe* qui, partie de l'Antiquité tardive, a traversé tout le Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne.

La fortune du signe chez Augustin et dans l'augustinisme

Jean-Baptiste Gourinat a mis en lumière la distinction stoïcienne entre signes logiques et signes divinatoires, qui n'ont pas le même statut épistémologique et ne font pas référence au même ordre de réalités. De son côté Gerald Bechtle a montré que déjà Jamblique, en insérant la question de la pré-connaissance divine et du libre choix humain dans son commentaire du *De interpretatione* d'Aristote, avait contribué à « théologiser » le traité logique du Stagirite[6]. Qu'advient-il de cette distinction entre instance logique et instance théologique dans la conception augustinienne du signe ?

La théorie augustinienne du signe est exposée de façon particulièrement explicite dans le *De doctrina christiana*[7]. Le plan adopté par

[6] G. Bechtle, « Connaissance divine et contingence humaine dans le commentaire d'Ammonius au *De Interpretatione*. Théologisation d'un traité aristotélicien logique dans la philosophie tardo-antique », dans J. Kany-Turpin (éd.), *Signes et prédiction dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 97–109.

[7] *Œuvres de Saint Augustin*, 11/2. *La doctrine chrétienne, De doctrina christiana*, texte critique du *Corpus Christianorum*, *Series Latina*, revu et corrigé, introd. et trad. M. Moreau, annotation et notes complémentaires I. Bochet & G. Madec, Paris : Institut

Augustin a suscité interrogations et discussions. Le Livre I commence par la définition des *res*, traduits par « choses » ou « réalités », tandis que les Livres II–III portent sur les « signes », *signa.* Pourtant l'ordre attendu ne serait-il pas d'aller du connu (*signa*) à l'inconnu (*res*) ? N'est-ce pas à la vue de la trace (*signum*) que se déduit par inférence le passage de l'animal (*res*) ? Comment alors expliquer que dans le *De doctrina* l'énoncé des réalités ou des « choses » précède l'analyse des signes par lesquels ces réalités sont signifiées ? Que le but ultime soit de « saisir à partir des réalités physiques et temporelles, les réalités éternelles et spirituelles » (*De doctrina* I, IV, 4) n'implique-t-il pas que, dans la démarche heuristique, les réalités « éternelles et spirituelles » soient secondes en regard des signes, ces réalités « physiques et temporelles » qui y conduisent ?

Plusieurs interprétations ont été proposées pour rendre compte de ce plan paradoxal[8]. Suivant l'une des explications les plus pertinentes, Augustin reprend ici le principe néoplatonicien du primat des réalités intelligibles sur les réalités sensibles qu'illustre la métaphore du voyageur aspirant à regagner sa patrie : que le voyageur commence par avoir une claire vision de sa patrie ; alors seulement la purification de son âme sera pour lui « comme une marche et comme une navigation en direction de [cette] patrie »[9].

Tout aussi surprenante, pour nos conceptions modernes, est l'identification de ces *res* auxquelles fait d'emblée référence Augustin au début du Livre I : « Les réalités (*res*) donc dont nous devons jouir, c'est le Père, le Fils, l'Esprit saint, qui sont aussi la Trinité, seule réalité suprême (*summa res*) » (I, V, 5). Ensuite seulement, au début du Livre II, viennent la définition des signes et la distinction entre « signes naturels » et « signes donnés » :

> Un signe (*signum*), en effet, est une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée. […] Sont naturels (*naturalia*) les signes qui, sans aucune intention ni désir de signifier, font à partir d'eux-mêmes connaître quelque chose d'autre en plus d'eux-mêmes, comme la fumée signifiant le feu.

---

d'Études Augustiniennes, 1997 (cité BA 11/2). Voir également le *De Magistro* et le commentaire récent de E. Bermon, *La signification et l'enseignement. Texte latin, traduction française et commentaire du* De Magistro *de saint Augustin*, Paris : Vrin, 2007.

[8] I. Bochet & G. Madec, BA 11/2, Note complémentaire 3 (et bibliographie), p. 438–449.

[9] *De doctrina* I, IX, 9–X,10. Et, sur cette thématique néoplatonicienne, voir I. Bochet & G. Madec, BA 11/2, Note complémentaire 6, p. 471.

> […] Les signes donnés (*data*) sont ceux que tous les êtres vivants s'adressent mutuellement pour manifester autant qu'ils le peuvent les mouvements de leur esprit, tout ce qu'ils sentent, tout ce qu'ils pensent[10].

Pour souligner la différence entre les *signa naturalia* qui n'ont « aucune intention de signifier », et les *signa data* dont la fonction est au contraire de « mettre au jour et de faire passer dans l'esprit d'autrui ce que porte dans son esprit celui qui fait signe » (II, II, 3), le syntagme *signa data* est souvent traduit par « signes intentionnels ». C'est principalement sur cette deuxième catégorie de signes, les signes « intentionnels », que porte le *De doctrina christiana*, qui peut être défini comme un traité d'herméneutique biblique. Or, parmi tous les signes « donnés », de loin les plus nombreux sont ceux qui sont perceptibles par l'ouïe ou la vue, à savoir les mots. Toutefois, comme ces signes que sont les mots proférés « ne durent pas plutôt qu'ils ne résonnent, on a créé au moyen de lettres des signes de ces mots. C'est ainsi que les paroles sont montrées aux yeux, non en elles-mêmes, mais par des signes qui leur sont propres » (II, IV, 5). Le texte de l'Écriture devient ainsi un recueil de signes « donnés » par Dieu.

Dans la conception augustinienne du signe « naturel », comme dans le signe logique des stoïciens, on part du signe (la fumée, la trace) pour aboutir par inférence à la chose signifiée (le feu, le passage de l'animal). En revanche, dans le cas des signes « donnés » ou « intentionnels », la démarche d'Augustin est inverse[11]. Car, pour lui qui aime à citer Isaïe 7, 9, la croyance précède la compréhension[12]. Dans ce cas, en effet, ce n'est pas la connaissance du signe qui informe de la chose signifiée. C'est au contraire la connaissance de la chose signifiée (*res*) – c'est-à-dire la connaissance de Dieu comme seule réalité suprême (*summa res*) – qui informe des signes-mots de l'Écriture faisant référence à des réalités « éternelles et spirituelles ».

Mais la totale nouveauté dans la doctrine augustinienne du signe tient au fait que les signes donnés par Dieu – les Paroles divines – ont été écrits par les hommes : « Les signes donnés par Dieu, qui sont contenus dans les saintes Écritures, nous ont été transmis par les

---

[10] Sur les signes, les mots et l'écriture, voir I. Bochet & G. Madec, BA 11/2, Note complémentaire 8 (et bibliographie), p. 483–495.

[11] Sur les ruptures épistémologiques introduites par la conception augustinienne du mot comme signe, voir M. Baratin, « Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe », *Revue des Études Latines* 59, 1981, p. 260–268.

[12] I. Bochet & G. Madec, BA 11/2, Note complémentaire 3, p. 444–445.

hommes qui les ont consignés par écrit » (II, II, 3)[13]. En soulignant le double aspect de l'Écriture, divin et humain, cet énoncé fait référence à la *kénose*, c'est-à-dire à la descente du Verbe divin dans les mots de l'Écriture. « Comment [la Sagesse] est-elle venue, sinon sous la forme du "Verbe qui s'est fait chair et qui a habité parmi nous" (Jean I, 14) ? […] Ainsi le Verbe de Dieu, sans connaître de changement, s'est-il fait chair pourtant, afin d'habiter parmi nous » (I, XIII, 12). Les signes « donnés » participent donc de cette double nature, divine et humaine, de l'Écriture, la Parole divine s'incarnant dans les mots de l'Écriture. À ce titre on peut parler d'une théologie de l'incarnation du signe.

Transmise de Roger Bacon à la Logique de Port-Royal, en passant par le sacrement comme signe, cette conception augustinienne du signe se perpétuera et influencera durablement philosophes et théologiens tout au long du Moyen Âge occidental jusqu'à l'époque moderne[14].

Concluons maintenant sur trois thématiques traversant ces différentes études et donnant à ce recueil son unité.

1. *Pratiques divinatoires et rationalité, oralité et écriture*

Dans la présentation de l'ouvrage collectif *Divination et rationalité* publié en 1974, Jean-Pierre Vernant part de la définition de la divination comme ayant pour fonction d'orienter les choix tant individuels que collectifs et d'aider à la prise de décision[15]. Cet ouvrage, qui a fait date dans les recherches sur la divination antique, entreprend de questionner la relation unissant la rationalité divinatoire aux modes de raisonnement régissant les institutions sociales, qu'il s'agisse en particulier d'institutions politiques, de pratiques du droit ou de médecine. Dans les sociétés où la divination est comprise comme une « instance officielle » d'aide à la prise de décisions bénéficiant du consensus social,

---

[13] Sur la *kénose* et le double aspect de l'Écriture, divin et humain, voir I. Bochet & G. Madec, BA 11/2, Note complémentaire 7, p. 476–477.

[14] Voir en premier lieu le livre majeur de I. Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris : Seuil, 2004, p. 35–91 et *passim* ; J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*[2], Paris : Vrin, 2006 ; A. Arnauld & P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, introd. L. Marin, Paris : Flammarion, 1970, première partie, chap. IV « Des idées des choses et des idées des signes », p. 80–82, et sur ce chapitre ajouté à la 5^e éd. (Paris, 1983), voir p. 18–20.

[15] J.-P. Vernant, « Parole et signes muets », dans J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité, op. cit.*, p. 9–25.

on comprend que la rationalité divinatoire s'insère de façon cohérente dans la mentalité collective et soit « en phase » avec la logique présidant au fonctionnement des différentes institutions faisant appel à la mantique au titre de consultant.

À l'inverse, s'agissant plus précisément de la culture grecque, Vernant suit un mouvement de pensée qui voyait dans l'« émergence » de la cité – de la *polis* – et de ses « nouvelles institutions », l'apparition d'une « pensée rationnelle ». Dans cet aboutissement à un état des choses où prédominerait la *raison*, les prises de décision reposeraient alors sur « des procédures verbales de discussion » qui relèveraient « d'une rationalité,… d'une logique de la persuasion argumentée dont les principes et l'esprit sont entièrement étrangers à la mentalité divinatoire ». Dans le cadre de la *polis*, dit Vernant, la divination, à cause de ses ambiguïtés et de ses aspects parfois hasardeux, ne saurait faire partie de cette « nouvelle rationalité ». Elle « ne peut plus avoir qu'un rôle mineur et accessoire », et les conseils et les prescriptions des oracles ne sauraient être que d'ordre seulement « religieux ».

Cependant, les développements importants accomplis, pendant les dernières décennies, dans l'étude et la connaissance des cités grecques vont à l'encontre d'une opposition tranchée entre rationnel et irrationnel. D'autre part, s'il est vrai que le Platon du *Timée* associe la divination à la suspension de la raison, il reste que pour le Platon des *Lois*, la divination et les oracles jouent un rôle majeur dans la vie de la cité. Les questions que les cités posent aux dieux oraculaires se trouvent souvent au centre de la vie civique ; elles engagent toute la communauté, concernent tous les corps de l'État, impliquent l'entier territoire de la cité, qu'il soit urbain ou rural, et fondent ses lois et ses règlements, qui vont au-delà de l'aspect que l'on pourrait qualifier de « religieux ».

En outre, ce recueil présenté par Jean-Pierre Vernant pose une autre question majeure : celle de l'oralité et de l'écriture dans la pratique oraculaire. Pour Vernant, en effet, la Grèce aurait privilégié la « parole », tant la parole délibérante à l'Assemblée que la parole du dieu dans les sanctuaires oraculaires. Par opposition à cette « parole grecque », le monde mésopotamien se caractériserait, avec la Chine, comme l'une des « grandes civilisations de l'écrit »[16]. Pourtant, ce type

[16] J.-P. Vernant, « Parole et signes muets », cit., p. 24. Et voir J. Bottéro, « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », dans J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité, op. cit.*, p. 70–197.

d'opposition entre l'oral et l'écrit ne paraît guère opérant. S'agissant de la Grèce, la valorisation de la « parole » par les modernes se fonde souvent et surtout sur des sources littéraires. Or, le poids toujours grandissant de la documentation épigraphique et archéologique – que l'on a parfois tendance à négliger – témoigne de l'importance de l'écriture dans les centres oraculaires du monde grec, où finalement l'on a affaire à une coexistence, voire à une interaction entre ces deux formes d'expression[17].

2. *Historiographie*

Au volet de l'enquête portant sur les pratiques sociales d'interprétation et de contrôle des signes par les rites s'ajoute un second volet, d'ordre historiographique. Il s'agit d'analyser comment les historiographies propres aux différentes sociétés de la Méditerranée ancienne font appel aux signes et mettent en évidence *a posteriori* leur caractère prémonitoire pour expliquer les modalités des interventions divines dans l'histoire des peuples, ou rendre compte de la singularité d'une vie hors du lot commun par l'intervention du destin.

Chez les historiens, les multiples attestations de signes surnaturels entrent dans le registre de la rationalisation : dans l'après-coup, les esprits et la logique narrative se satisfont de récits de prémonitions qui suffisent à réduire l'impact de l'inattendu et qui confèrent au cours primesautier des choses une allure intentionnelle, délibérée, prévisible, ou tout simplement merveilleusement ajustée à une forme de nécessité morale. Ce que nous montrent sur ce plan les contributions de ce volume, c'est simultanément la grande variété des réalisations de cette loi générale que nous venons d'énoncer. Ainsi la Rome républicaine adapte ses consultations des auspices à la montée de la rationalité critique ; la Grèce de Plutarque, dans le *Timoléon*, divinise la coïncidence pour rendre compte d'une série d'heureuses chances ; en Anatolie, les libertés prises avec des règles de succession s'autorisent après coup de la caution divine, et d'autre part les stèles dites « de confession » intègrent des récits de signes dans le rite de réparation et de propitiation ; l'historiographie de la destruction du deuxième Temple de Jérusalem varie entre les prodiges annonciateurs, quand le point de vue est

[17] Signalons la réédition des *Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* (M. Detienne éd.), Lille 2010 : Presses Universitaires du Septentrion [1988[1]].

romain, et les avertissements prodigués par la Justice divine, quand le point de vue est juif ; le passage de la prophétie au Livre se réalise, dans l'islam, sur fond de sélection des signes de la légitimité prophétique.

3. *Nécessité* versus *liberté*

Nous rencontrons, au fil des pages, différentes catégories de signes : ceux qui distinguent ou avertissent, élisent ou sanctionnent, ou encore ceux (ainsi la part d'Hermès ou le tirage au sort) qui redistribuent les chances. Certains sont propres à inscrire l'événement dans l'Histoire, à définir les vocations, à façonner les destins, d'autres sont appelés à gérer les partages (*moira*, dit le grec, d'un mot qui signifie aussi « destin ») où s'exerce la souveraineté des dieux sur les loteries humaines. L'Antiquité méditerranéenne élabora ainsi, au moyen des signes, signes des dieux, signes de la nature ou signes logiques, la conquête d'une liberté dûment informée. Comme l'explique René Thom, plus l'homme connaît les signes de ce qui le détermine, mieux il pourra se libérer de la fatalité[18].

Est-il possible de préciser les polarités entre lesquelles s'organise cette diversité d'acception et de fonction des signes ? Si l'on retient la définition générale des signes comme des interfaces mettant en communication le monde des hommes et le monde des dieux, deux pôles se dessinent entre lesquels s'exerce une tension organisatrice. D'un côté la multitude des signes compris comme autant de messages communiquant aux humains la pensée et le vouloir des dieux, et de l'autre diverses procédures de régulation et d'interprétation des signes. Ces deux versants sont constitutifs des pratiques divinatoires. En effet, loin d'être révélés hors de tout contrôle humain, même lorsqu'ils sont cueillis dans la nature ou tirés de l'événement, les signes sont fabriqués. « Le signe est toujours création humaine […], remplaçant l'immédiat des impressions […], [et vise] à transformer le monde passif des impressions qui enserrent l'homme en un monde d'expression spirituelle[19]. » Lorsqu'ils sont sollicités par des rites au sein d'institutions oraculaires,

---

[18] R. Thom, *Prédire n'est pas expliquer. Entretiens avec Émile Noël*, Paris : Flammarion, 1993. On trouve à la fin cette formule saisissante : « Ce qui limite le vrai, ce n'est pas le faux, c'est l'insignifiant. »

[19] I. Meyerson, « Le signe et les systèmes de signes », *Écrits 1920–1983*, Paris : PUF, 1987, p. 105–112, ici p. 107. L'article constitue l'introduction à un colloque que Meyerson organisa en 1963, à Royaumont, sur le « Signe ».

ils sont régis et codifiés par des règles très strictes ; de même, lorsque les signes se manifestent de façon spontanée ou impromptue, ils sont soumis à des exégèses parfois contradictoires et requièrent interprétations. Aussi bien la maîtrise des signes par des systèmes de codification et des règles d'interprétation est-elle inscrite au cœur même des procédures mantiques. Et quand la divination est absente, reste, du moins, cette forme de négociation avec les dieux et le destin qui réside dans la sélection même des signes et dans l'aptitude à en extraire des présages favorables. Cette étroite intrication entre données oraculaires d'une part, argumentations et pratiques raisonnées de l'autre constitue, pourrait-on dire, un homéostat social qui, d'un système religieux à l'autre ou d'une société à l'autre, est affaire de plus et de moins.

Suivant que les procédures accentuent plutôt le versant oraculaire ou plutôt le versant herméneutique, l'accent sera mis sur l'un des deux pôles entre lesquels oscillent les contributions ici réunies : soit le déterminisme, soit le libre choix[20]. Que les signes, compris comme messages des dieux, présagent les événements futurs, ce fait pouvait-il donner à penser aux Anciens que les dieux ont la prescience de l'avenir, que le futur est prédéterminé ? De même, que les signes manifestent l'intervention des dieux dans l'histoire des peuples impliquait-il pour eux que cette histoire, comme celle des destinées individuelles, se déroule conformément au vouloir divin, suivant un plan préétabli, régi par la Providence divine ? Face à cette infaillible nécessité, face au déterminisme que développe cette première polarité, qu'en était-il de la liberté humaine ? L'homme devait-il être tenu pour enfermé dans un destin inéluctable ou conservait-il de quelque façon la maîtrise de son histoire ? La seconde polarité met en lumière différentes voies permettant de concilier pratiques divinatoires et préservation de la liberté, en sorte que l'initiative humaine ne soit pas entravée par les injonctions du destin. Elle suggère même que, souvent, les pratiques divinatoires fonctionnent précisément comme des instruments de contrôle du destin.

En premier lieu, le système rituel « sécrète » lui-même ses propres moyens de régulation et de contrôle des signes. En aval de la consultation oraculaire, lorsque les signes sont néfastes, il est possible, dans

[20] Sur cette question et en particulier sur les stoïciens s'efforçant de concilier déterminisme et liberté, voir l'ouvrage majeur de S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 1998.

certaines sociétés du moins, par des pratiques rituelles, sinon toujours de les abolir, du moins de les conjurer, de les propitier, d'en tempérer les effets par des rites de procuration, d'expiation ou de supplication. L'autre voie pour se prémunir contre la fatalité des signes, en amont de la consultation oraculaire, peut consister dans la provocation de signes favorables au moyen des prières et des rites, voire par la répétition des procédures jusqu'à obtention du résultat attendu ; ou bien elle consiste à soumettre signes et divination soit à une plus libre herméneutique, soit à la critique de la raison. Le débat entre message des signes et critique philosophique est porté à son point d'incandescence dans le sarcasme lancé par Quintus Cicéron en réponse aux doutes de son frère, que rapporte le *De diuinatione* (Cicéron, *De diuinatione* I, 33) :

> Nions tout cela, brûlons les annales, disons que ce sont des fictions ; bref, tout, plutôt que de reconnaître que les dieux s'occupent des affaires humaines !

Ainsi, l'une des principales oppositions autour desquelles s'organisent les contributions réunies dans ce recueil est celle de la nécessité et de la liberté : d'un côté, la capacité de connaître par l'examen des signes les actions et les événements passés, présents et futurs, et d'en déduire les modalités des interventions divines dans les destinées singulières et collectives, de l'autre le souci d'endiguer les signes en sorte de préserver la liberté humaine – ou, tout au moins, de n'être pas conduit à douter de la sollicitude des dieux.

Les contributions ici rassemblées ont été présentées et soumises à la discussion générale à l'occasion d'une Table Ronde tenue les 16–18 octobre 2005 à l'École Pratique des Hautes Études – Sciences religieuses, Paris. Outre les auteurs dont les textes sont réunis dans ce recueil, que tous ceux qui ont contribué à animer ces journées trouvent ici nos bien cordiaux remerciements : John Scheid (Collège de France), qui a animé la progression de cette recherche collective étape par étape, a ouvert la Table Ronde ; Marie-Henriette Quet (CNRS) et Hedwige Rouillard-Bonraisin (EPHE) ont enrichi la réflexion commune en présentant leur recherche, la première sur « le signe dans l'œuvre d'Aelius Aristide », la seconde sur « le *sêmeion* dans le *De Dea Syria* attribué à Lucien de Samosate » ; Irène Rosier-Catach (CNRS-EPHE), José Kany-Turpin (Paris XII), Arnaud Sérandour (EPHE), François de Polignac (EPHE), Françoise Dunand (Université de Strasbourg), Christiane Zivie-Coche (EPHE), sont intervenus au titre de modérateurs. Nous

exprimons également notre gratitude à François Bovon (Université de Harvard) qui nous a fait l'amitié de nous rejoindre après 2005 en ajoutant un chapitre sur les signes du ciel dans le premier christianisme, dont chacun lui sera reconnaissant.

Nous remercions Philippe Hoffmann, Doyen de la Section des Sciences religieuses à l'EPHE ; Jean-Claude Denise, Patrick Gallou et Timothée Lopacki, qui ont permis l'organisation administrative de cette Table Ronde ; Ioanna Patera et Pénélope Skarsouli, pour l'efficacité et la compétence avec lesquelles elles ont assuré son organisation scientifique.

Préparée dans le cadre du Séminaire interdoctoral « Religions et sociétés de la Méditerranée ancienne » (EPHE – Sciences religieuses), cette recherche comparative a été accueillie par Jean-Louis Ferrary, puis par Jean-Michel David, Directeurs du Centre Gustave Glotz (UMR 8585 – CNRS), et Josiane Parzych dans le cadre du programme quadriennal 2002–2005. Les Centres Gustave Glotz et Louis Gernet, désormais réunis dans l'unité de recherche « Anthropologie et Histoire des Mondes Anciens » (ANHIMA, UMR 8210), ont apporté leur aide à la préparation de la publication. Nous remercions tout particulièrement Caroline Arnould-Béhar et Magali Cullin pour l'acribie exemplaire avec laquelle elles ont assuré la préparation du manuscrit, ainsi que Benjamin Perriello qui a révisé l'anglais des résumés. Enfin, nous remercions chaleureusement le Professeur Henk Versnel pour l'accueil qu'il a bien voulu réserver à ce livre dans la collection « Religion in the Graeco-Roman World » qu'il codirige chez E. J. Brill.

Que chacun trouve ici l'expression de notre vive gratitude.

PREMIÈRE PARTIE

INSTITUTIONS DIVINATOIRES ET CONSTRUCTION RITUELLE DES SIGNES

LA FABRIQUE DES PRÉSAGES EN MÉSOPOTAMIE : LA SÉMIOLOGIE DES DEVINS

Jean-Jacques Glassner

Dans le dialogue sans fin qu'ils entretiennent avec les hommes, les dieux mésopotamiens tracent des signes, les présages, qu'il revient à leurs interlocuteurs de débrouiller pour en extraire une information les concernant. Car en Mésopotamie les présages sont des marques offertes par les forces invisibles qui les notent sur des supports et le devin, qui fait office de médiateur, est celui qui a qualité pour les interpréter. Ils fonctionnent comme des indicateurs de ce qui est susceptible de se produire, car il est toujours loisible d'en inverser le sens au moyen d'un rituel approprié, un *namburbû*. Ils ne sont pas la cause de ce qui va arriver ou de ce qui s'est produit, et les oracles n'en sont pas la conséquence ; ils sont corrélés les uns aux autres selon des principes de régularité. La physique d'Aristote n'a pas cours sur les rives de l'Euphrate[1] !

Il est dit souvent que les signes peuvent être fortuits ou dotés d'une grande régularité, spontanés ou sollicités, immédiatement perceptibles à la vue ou cachés en des lieux où il faut les quérir. Mais il est une question que cette amorce de typologie laisse en suspens et qui, pourtant, est centrale : les signes sont-ils immédiatement reconnaissables ou faut-il, pour les identifier, un œil expert et avisé ? Il ne s'agit pas, pour nous, de rouvrir le vieux débat qui oppose les tenants d'Aristote à ceux de Galien : nous savons aujourd'hui, au moins depuis Ibn al-Haytham, que la perception requiert un acte volontaire de reconnaissance. Les Akkadiens ne s'y trompent pas qui usent d'une racine verbale *barû*, « observer, considérer, établir par l'observation, inspecter, vérifier », pour dire cet effort, ce parcours à accomplir et qui ouvre à l'intelligence, et pour désigner le spécialiste de la divination, *bārû*, « le devin ».

Or, ce spécialiste est un lettré qui est passé par l'école, une réalité qui est loin d'être négligeable. On se souvient, en effet, de la leçon de

[1] Sur ces questions, Bottéro 1974. Conformément à l'usage, les mots akkadiens sont transcrits en *italique*, les mots sumériens en romain.

Pierre Bourdieu : les conditions sociales de formation du spécialiste revêtent une importance capitale, elles déterminent sa manière de se comporter et les critères de ses choix.

I. *L'aruspicine babylonienne*

Nous nous en tiendrons, dans les pages qui suivent, à la seule aruspicine. Dans son cas, la tâche se trouve compliquée pour deux raisons cumulées : il faut chercher les signes sur les viscères, à l'intérieur du corps d'une victime sacrificielle ; en second lieu, les présages n'y sont pas présents de manière permanente, ils sont tracés par les dieux en guise de réponse à la question relative au sacrifiant que le devin leur pose au moment de la consécration, et ils trouvent leur point d'ancrage dans les figures fournies par la nature et rendues connaissables par l'étude de l'anatomie et de la pathologie animales[2]. Dans une prière paléo-babylonienne, le devin s'adresse aux dieux au mode optatif, voire les apostrophe au mode impératif, exprimant le souhait qu'ils marquent le corps de la victime avec des présages favorables au sacrifiant[3].

Dans le domaine de l'aruspicine, les présages sont des signes visuels. Qu'ils soient tracés de manière fugitive ou qu'ils soient imprimés de façon stable, et même si, pour l'essentiel, ils se limitent à des traits, des enchevêtrements de traits, des encoches ou des figures géométriques simples, ils sont le fruit d'une pensée figurative. Il reste toutefois à s'interroger sur leur nature précise : s'agit-il de signes plastiques ou de signes graphiques ?

Pour J. Bottéro, en 1974, il ne fait pas de doute que le devin voit des choses, les oracles, à travers d'autres choses, les présages, et que l'on est en présence d'une pictographie, chaque présage individuel formant un idéogramme[4]. À dire vrai, cette interprétation est le reflet des théories de son temps, avec l'abus du terme d'idéogramme dont on ne sait pas, au juste, ce qu'il recouvre, chaque auteur en faisant un usage différent, et le mésusage de celui de pictographie dont on sait maintenant

---

[2] Sur ce point, Glassner 2005a, avec bibliographie antérieure ; 2008.
[3] Starr 1983, lignes 20–21, 70.
[4] Bottéro 1974, 157 et 160.

qu'il ne peut en aucune manière désigner cette écriture de choses dont rêvait Jean-Jacques Rousseau[5].

Le corps de la victime animale est le réceptacle de trois types d'images : celles qui sont fondées par la nature, le corps biologique ; celles qui sont fondées par les dieux, les signes cliniques, anatomiques ou pathologiques, auxquels il est donné une configuration particulière et un supplément de sens ; celles qui sont fondées par les devins, les oracles homologuant les présages à des événements de la vie sociale. Bref, on assiste à une double opération de transformation, celle d'un corps biologique en médium lequel donne à voir une image apte à transmettre des messages qu'il convient à leur tour de retransformer pour les rendre intelligibles à la réception. La première transformation vise à sélectionner et à rendre analysables en unités discrètes et pertinentes les nombreuses singularités dont la nature est le réservoir et qui fonctionnent comme autant de stimuli suscitant les présages. La seconde a pour objectif de socialiser ces derniers lesquels, désormais exprimés par des signes différents, finissent par représenter autre chose qu'eux-mêmes.

Pour dire les choses autrement, on assiste à une opération rhétorique qui part d'une image réelle, un corps biologique, à laquelle on attribue, par un mouvement d'abstraction fondé sur l'identification, un contenu qui lui est étranger ; on obtient ainsi une deuxième image, un présage, qui, par une nouvelle procédure de sémantisation, en produit une troisième, un oracle, qui lui est similaire. Bref, les présages sont un produit de l'activité de l'esprit et ils sont supposés répondre à un certain nombre de critères d'intelligibilité qui en autorisent la compréhension. Ils sont des objets à penser, le résultat d'opérations où entrent en jeu des modalités de production et d'identification complexes. Ils ont pour fonction de matérialiser ces savoirs en leur donnant une forme maniable pour l'esprit.

C'est donc un fait d'évidence que les présages ne possèdent pas les mêmes propriétés que les marques ou les objets qui leur servent de stimuli. Avec eux, ce n'est pas l'objet qui est représenté, mais les propriétés culturelles qu'on lui attribue. Les présages sont donc des signes qui objectivent une réalité fabriquée et dont la signification est liée à des connaissances qui outrepassent amplement les éléments représentés.

---

[5] Glassner 2000, 78.

Du reste, les Mésopotamiens reconnaissent eux-mêmes dans les présages les signes d'une écriture divine. Selon une source du XVII^e^ siècle, la déesse Nissaba écrit, *šaṭāru*, les présages. Plus tard, elle est remplacée dans cette fonction par le dieu Šamaš, lequel scrute tous les pays « comme des signes cunéiformes », [*ki-ma t*]i-*ki-ip sa-tak-ki*, et écrit, *šaṭāru*, les sentences au sein du mouton. Soit dit en passant, l'idée de désigner, en akkadien, sous l'appellation *šiṭir šamê*, « écriture céleste », ou *šiṭir burummê*, « écriture du firmament », la disposition des astres et des constellations est déjà révélatrice d'une pensée qui tend à percevoir tout l'univers sous la forme de signes d'écriture.

II. *L'aruspicine paléo-babylonienne : le contexte*

Tel est le discours officiel. Cependant, même si certains présages vont jusqu'à épouser la forme de signes cunéiformes, la réalité paraît devoir être plus complexe. Un écart important entre présage et signe d'écriture se fait immédiatement jour. Par certains traits, les premiers échappent aux caractères généraux des seconds. Plusieurs critères permettent de le souligner : la forme, la texture, la couleur et la position relative sur le support. Un signe d'écriture, une fois défini dans sa forme, ne change pas de signification si ses dimensions varient, s'il est noté dans une couleur ou une autre, s'il est écrit à l'endroit, s'il est tracé de biais ou à l'envers. Or, il n'en va pas de même pour les présages dont ces paramètres sont de nature à modifier la signification.

On se heurte ici à une difficulté. Il s'agit rien moins que de poser les fondements d'une sémiologie. Dans la pratique, le verbe qui signale l'inscription d'un présage n'est pas *šaṭāru* mais *eṣēru*. Les deux verbes ont le même sens premier, celui de « tracer des traits », mais ils divergent dans leurs usages ; si le premier s'entend de l'acte d'écrire, le second se dit du geste de peindre des images ou un décor mural, de modeler des figurines à l'aide de farine et d'eau, de tracer l'esquisse d'une silhouette royale en vue de la création d'un bas-relief. Bref, il existe deux manières de tracer des traits qui s'appliquent à deux démarches différentes de l'esprit, écrire et dessiner, autrement dit produire des signes graphiques ou des signes plastiques.

On ignore la date à laquelle ces discours font leur apparition tant il est vrai qu'antérieurement au XVIII^e^ siècle, le caractère noétique de la documentation interdit toute approche sérieuse de la question. Au XXI^e^ siècle, aux dires de Gudéa de Lagash, la déesse Nissaba, la sainte

patronne de l'écriture, tout en tenant un calame en métal brillant dans sa main, gi.dub.ba.kù.NE, consulte, ad…gi$_4$, une tablette couverte d'étoiles, dub.mul, qui est posée sur ses genoux, et l'on comprend qu'elle examine une configuration céleste signifiant un message. Ce mode de notation au moyen de constellations nécessite l'intervention d'un dieu technicien, Nindub, « le seigneur de la tablette », lequel reproduit à l'identique, sè.sè(g)[6], le message de Nissaba sur une nouvelle tablette de manière à le rendre accessible aux humains. Le contenu de ce message est désigné par le terme giš.hur lequel ne désigne pas un signe d'écriture, mais un « dessin », une « image plastique », une « forme ».

Comment interpréter ce texte dont l'auteur évite soigneusement d'utiliser le verbe sar, « écrire », alors même que la déesse Nissaba est, par excellence, une déesse de l'écriture ? Le choix du vocabulaire montre à lui seul que le présage est perçu comme un « dessin », à distance d'un signe d'écriture. La déesse remplit, ici, son office de géomètre céleste et non de scribe, comme ce sera le cas dans la prière divinatoire. Une statue de Gudéa tenant sur ses genoux une tablette représentant le plan d'un temple oriente vers cette interprétation : le message n'est-il pas censé présenter le plan d'un temple ? Semblablement, antérieurement au XVIII^{e} siècle, c'est encore au moyen de dessins qui les représentent à l'identique, que les présages sont figurés sur des maquettes d'argile[7].

Entre le témoignage de Gudéa, qui date du XXI^{e} siècle, et celui de la prière précitée invitant les dieux à inscrire des présages favorables, prière qui date du XVII^{e} siècle, la perception quant à la nature du présage a subi une mutation importante, celui-ci ne se présentant plus comme un signe plastique mais comme un signe graphique ! Dans le même temps, la présence d'une divinité intermédiaire n'étant plus jugée indispensable, la position du devin dans la société, par sa capacité à dialoguer directement avec les grands dieux au moyen de l'écriture, s'en trouve renforcée.

Or, il est de notoriété qu'à partir du XVIII^{e} siècle, la Mésopotamie fait l'expérience de bouleversements profonds et que le monde des devins, tout particulièrement, est en pleine effervescence. En voici quelques indices :

---

[6] Akkadien *mašālu*, forme III ; je m'écarte ici de la traduction d'Edzard 1997, Cylindre A, col. vi, ligne 5.

[7] Voir, principalement, Rutten 1938.

– la religion sumérienne comme institution cesse d'exister et il n'est plus fait appel à l'aruspicine comme instance de légitimation pour la désignation de hauts dignitaires religieux ;
– la langue sumérienne elle-même devient une langue morte, le prologue du Code de Hammurabi en est un témoin éloquent : n'est-il pas écrit en langue babylonienne, à l'intention d'un souverain d'ascendance amorrite, mais selon les règles de la syntaxe sumérienne ?
– les juristes inventent des catégories juridiques inédites, comme le montre, notamment, l'article premier du Code de Hammurabi où il est stipulé que celui qui accusera un tiers de meurtre sans en apporter la preuve sera lui-même mis à mort. Il est généralement admis que cet article ne dit pas autre chose, sous une forme plus sophistiquée, que l'article premier du Code d'Ur-Namma (XXI^e^ siècle) selon lequel tout homme convaincu de meurtre est passible de la peine de mort. Or, tel n'est pas le cas puisque Hammurabi et ses juristes font apparaître une catégorie juridique inédite, la présomption d'innocence ;
– l'arrivée massive des Amorrites, à partir de la fin du XXI^e^ siècle, qui s'accompagne de leur prise du pouvoir, provoque une crise profonde, la coexistence de deux systèmes de valeurs étant de nature à créer une situation conflictuelle. Au XX^e^ siècle, la famille royale d'Isin, d'origine amorrite, se rattache encore au prestige de la défunte dynastie d'Ur dont elle se veut la continuatrice. Progressivement, cependant, les Amorrites s'affranchissent du poids culturel du monde suméro-akkadien et se passent du vieux mode de légitimation propre à ces sociétés, faisant appel à leurs propres lignées familiales ;
– à partir du XVIII^e^ siècle, dans les domaines d'érudition comme la lexicographie, la grammaire ou les mathématiques, un métalangage fait son apparition. Qu'il suffise de mentionner, pour faire court, l'emploi du terme *têltu* (KA.KA.SI.GA) pour dire la « valeur phonétique » d'un signe, par opposition à sa « valeur sémantique ».

En ce qui concerne la divination, antérieurement au XVIII^e^ siècle, on l'a vu, les présages sont dessinés schématiquement sur des maquettes en argile et signalés sommairement à l'aide de déictiques qui sont des outils tout à fait insuffisants pour en assurer une description satisfaisante, puisqu'il leur faut l'appoint du dessin. Parmi ces sources que l'on qualifie de maquettes d'archives, la plus récente date, en l'état des

connaissances, du règne du roi Sîn-iddinam de Larsa (1849–1843)[8], soit le milieu du XIXe siècle. Parallèlement, on observe qu'au début du XVIIIe siècle, les devins renoncent, dans la pratique, à conserver les viscères à fin de vérification en les mettant à macérer dans une liqueur[9], une procédure qui est encore documentée à Mari mais dont on ne trouve plus trace, en l'état des sources, aux époques postérieures. Or, c'est à partir de ce même XVIIIe siècle que les devins se mettent à composer des traités où un texte verbal décrit, en prenant leur place, soit le texte pictural qui ornait les maquettes, soit les viscères originaux mis à macérer dans une liqueur. À cette fin, ils inventent un mode d'expression inédit, établissent une nomenclature stable, un lexique de substantifs, d'adjectifs et de verbes propres à décrire avec toute la précision requise les configurations des présages. Bref, ils se mettent à construire les signes en passant de l'image à la description et du dessin au texte.

Ils s'attachent, ce faisant, à isoler des présages individués. Pour chacun d'eux, ils observent successivement la présence ou l'absence, l'état, l'apparence, le nombre, la position relative, la couleur, la situation, la dimension, les relations qui l'unissent à d'autres. Il sont ensuite disséqués et subdivisés en autant de sous-parties qui sont jugées signifiantes. Sur chaque présage ainsi répertorié, viennent ensuite se greffer des éléments secondaires mais non moins signifiants.

Afin de mieux les identifier, tous ces signes sont dotés de noms, une opération qui ne va pas sans des choix entre plusieurs nomenclatures possibles : le « regard » ou la « présence », le « chemin », le « fort », le « salut », l'« assise du trône », le « joug », l'« apaisement », « l'amère », l'« arme », le « pied », etc. La dénomination d'un phénomène signale déjà la connaissance que l'on prétend avoir de lui et elle est de nature à orienter d'emblée la réflexion à son sujet. Elle donne à l'objet une singularité et renvoie en même temps à une série, le corpus des présages, un genre, l'aruspicine, une classe, la science divinatoire en général. Ne nous y trompons pas, elle n'est pas du domaine de l'aléatoire, elle est nécessairement l'objet d'une procédure de validation ou de certification par une institution. On se souvient du cas de ce biologiste chinois du XIXe siècle qui, décrivant des plantes inconnues de ses prédécesseurs,

[8] Goetze 1947, nº 1.
[9] Glassner 2005b, 277.

les laisse sans noms ; semblablement, des présages non préalablement identifiés par une académie sont banalement désignés par le terme giš. hur/*uṣurtu*, « forme, figure », ainsi : *i-na šu-me-el ta-ka-al-tim ú-ṣú-ur-tum*, « à la gauche de la poche il y a une figure[10] ».

Cette nomenclature est complétée par un corpus dense de termes techniques, substantifs, adjectifs et verbes, au moyen desquels les présages sont décrits avec toute la précision requise. Les mots de ce lexique sont issus de la langue vulgaire, même si certains d'entre eux acquièrent des significations particulières[11].

En un mot, avec la création d'une nomenclature unifiée et le recours à un vocabulaire spécialisé, les devins prennent la langue vulgaire comme objet et s'installent dans une démarche métalinguistique.

III. *La sémiologie des devins*

Même s'ils ne dessinent plus les présages dans leurs traités, les devins les connaissent par la pratique, les imaginent à partir des noms qu'ils leur donnent et des descriptions qu'ils en offrent. Une lecture attentive va nous permettre de repérer quelques-unes des procédures dont ils font usage pour leur donner une forme accessible à leur entendement. Ils commencent par repérer des signes simples, il s'agit souvent de simples sillons localisés en divers endroits sur la surface du foie, parfois de figures géométriques plus complexes. À partir de ce corpus de signes premiers, ils construisent des signes dérivés, jouant de leurs dimensions respectives, les uns par rapport aux autres, de leurs orientations, de l'inachèvement de leurs formes, de l'adjonction de surcharges ou de leurs combinaisons, etc. Chaque modification confère au signe une valeur oraculaire nouvelle. Les principales procédures sont les suivantes :

1) *L'orientation*

Le positionnement d'un signe sur le support n'est pas invariablement le même : ká é.gal *šu-ú-šu-ur*, « la porte du palais est droite » ; [k]á é.gal

---

[10] Goetze 1947, n° 19 : 8–10. Dans ce cas, le devin peine à donner un nom au signe qui, visiblement, ne figure pas au registre des marques homologuées. Auroux 1994, 63, offre une interprétation divergente de ce phénomène, la dénomination correcte résidant, selon lui, dans l'absence de nom.

[11] Glassner 2005b.

pa-ar-ki-iš e-ṣe-er, « la porte du palais est tracée transversalement » ; na *ka-lu-šu-ma* bal-*ut*, « la présence entière est renversée »[12].

Certains signes peuvent connaître des inclinaisons variables sur le support : [*i-na* igi.bar giš.tukul *ša-ki-in*]-*ma ni-ra-am i-ṭ*[*ù-ul*], « une arme est présente sur le regard et elle pointe vers le joug » ; [*i-na* ig] i.bar giš.tukul *ša-<ki-in>-ma mar-tam i-*[*ṭù-ul*], « une arme est présente sur le regard et elle pointe vers l'amère » ; [*i*]-*na re-eš* igi.b[ar giš. tukul *ša-ki-im-ma mar-tam iṭ-ṭ*]*ù-ul*, « sur la tête du regard une arme est présente et elle pointe vers l'amère » ; [*i*]-*na re-eš* igi.ba[r giš.tukul *r*]*i-*[*ṣi ša-ki*]-*im-ma ru-uq-qí i-mi-tim iṭ-ṭù-ul*, « sur la tête du regard une arme de secours est présente et elle pointe vers la partie creuse de droite » ; [*i*]-*na re-eš* ig[i.bar min-*ma* igi.bar] *ir-di*, « sur la tête du regard *dito* et elle est dans l'axe du regard » ; [*i-n*]*a bu-ud* i[gi.bar giš. tuku]l *ša-ki-im-ma* ká é.gal *i-ṭù-*[*ul*], « sur l'épaule du regard une arme est présente et elle pointe vers la porte du palais »[13].

Un même signe peut être reproduit au miroir. Tel est le cas de l'arme, un chevron sur la surface du foie. Les croquis qui illustrent un texte d'enseignement d'époque séleucide[14] consacré à cette marque nous informent que celle de droite est orientée vers la droite, >, celle de gauche vers la gauche, <. Toutefois, l'arme de droite peut aussi être orientée vers la gauche, comme en informe, par exemple, une source paléo-babylonienne : giš.tukul *i-mi-tim i-na re-eš mar-tim ša-k*[*i-im-ma*] *mar-tam i-mi-id-ma šu-me-lam i-na-aṭ-ṭa-*[*al*], « l'arme de droite est présente à la pointe de l'amère, elle adhère à l'amère et pointe vers la gauche[15] ».

2) *L'inachèvement*

Un signe peut être incomplet, étant, par exemple, partiellement effacé ou atrophié : [á].gùb ur_5 *ha-li-iq*, « le côté gauche du poumon est manquant » ; na *ka-bi-ìs* gír kar na gír *kab-su*, « la présence est oblitérée, le chemin est oblitéré, la présence et le chemin sont oblitérés » ; kal [s]ilim *kab-su* kal *ka-bi-ìs,* « le fort et l'apaisement sont oblitérés ; le fort est oblitéré » ; na *ka-bi-ìs-ma* gír gar, « la présence est oblitérée, mais le chemin est présent » ; [*š*]*u-me-el* šu.si *re-eš-sa* [*e-ki*]-*im*, « la

[12] Goetze 1947, n^{os} 22 : 16 ; 24 : 19 ; Koch-Westenholz 2000, n^{o} 16 : face 14'.
[13] Goetze 1947, n^{o} 17 : 14, 15, 17, 18, 19, 22.
[14] Von Weiher 1983, n^{o} 45.
[15] Goetze 1947, n^{o} 46 i 1–2.

gauche du doigt, sa tête est atrophiée » ; *šu-me-el* šu.si *i-na qá-ab-li-šu e*?-*ek*?-*me*?-*et*?, « la gauche du doigt, au centre est atrophiée » ; *šu-me-el* šu.si *i-na iš-di-i-šu*! *e-ek-me-et*, « la gauche du doigt dans sa base est atrophiée » ; šu.si *i-na qá-ab-li-ti-i-šu*! *e-ek-me-et*, « le doigt en son milieu est atrophié » ; *ma-at* šu.si *i-na qá-ab-li-i-ša e-ek-me-et*, « l'aire du doigt en son milieu est atrophiée » ; *ma-at* šu.si *e-ek-me-et*, « l'aire du doigt est atrophiée » ; *re-eš* šu.si *ek-me-et*, « la pointe du doigt est atrophiée »[16].

3) *L'adjonction de surcharges*

3a) une seule surcharge : *i-ši-is-sà ip-ṭù-ur*, « sa base (du regard) est fissurée » ; ki.gub gam-*iš*, « la présence est perforée » ; sag igi.tab gam-*ma šu-te*!(écrit BI)-*eb-ru*, « la tête du regard est perforée de part en part »[17] ;

3b) plus d'une surcharge : *na-ap-la-às-tum a-na* 4 *pu-uṭ-ṭù-ra-at*, « le regard présente quatre fissures profondes » ; *ṣí-ib-tum a-na* 20 *pa-aṭ-ra-at*, « l'excroissance présente vingt fissures »[18].

4) *La combinaison de signes simples*

4a) par doublement : ká é.gal 2, « il y a deux portes du palais »[19] ;

4b) le doublement peut s'effectuer selon diverses modalités : [igi.bar min-*ma it*]-*ta-aṭ-lu*, « il y a deux regards et ils se font face » ; [igi.bar min-*ma ki-ma pi-lu-ur-tim*] *it-gu-ru*, « il y a deux regards et ils sont en position croisée comme une croix » ; ká é.gal 2-*ma ri-it-ku-bu-ú*, « il y a deux portes du palais et elles se chevauchent » ; ká é.gal *ka-a-a-nu-um ka-a-a-nu-um-ma ša-nu-um i-na* á.zi *ša*-[*ki-in*], « la porte du palais normale est normale, la seconde est présente à droite » ; ká é.gal *ka-a-a-nu-um ka-a-a-nu-um-ma ša-nu-um i-na* á.gù[b *ša-ki-in*], « la porte du palais normale est normale, la seconde est présente à gauche » ; ká é.gal *ka-a-a-nu-um ka-a-a-nu-um-ma ša-nu-um <i-na>* egir *a*-[*mu-tim ša-ki-in*], « la porte du palais normale est normale, la seconde est présente à l'arrière du foie »[20].

---

[16] Goetze 1947, n^os^ 33 iii 46, 48, 50, 52, 55, 57, iv 1 ; 36 i 3 ; Koch-Westenholz 2000, 133 : lignes 3–4 ; 252 : 14.

[17] Nougayrol 1950, pl. II : p. 44 ; Ebeling 1923, n^o^ 457 : 1'–3' ; Pinches 1898, n^o^ 2 : en haut à gauche.

[18] Nougayrol 1950, pl. II : p. 47 ; 1945/1946, 82 : 10.

[19] Goetze 1947, n^o^ 22 : 1.

[20] Goetze 1947, n^os^ 17 : 9, 10 ; 22 : 3, 5, 7, 9.

Les deux signes peuvent être imbriqués : [*pa-da*]-*nu i-na li-bi pa-da-ni*, « il y a un chemin au sein du chemin » ; KAL *uš-te-eš-ni*, « le fort est dédoublé »[21].

4c) Ces signes redoublés peuvent, en outre, être dotés de surcharges : [igi.bar min-*ma*] *šu-lu-ša-a pu-*[*u*]*ṭ-*[*ṭ*]*u-*[*r*]*u*, « il y a deux regards et ils ont chacun trois fissures » ; [k]á é.gal *ṣú-ul-lu-ul*, « la porte du palais est couverte »[22].

Un troisième signe différent peut être surajouté : 2 *ma-ra-tum ma-a*[*ṣ*]*-ra-ah-ši-na iš-te-en*, « il y a deux amères, mais un seul conduit cystique » ; 2 ká é.gal eš šu.si il_5*-wi-ma ri-sa i-na bi-ri-šu-nu iš-ta-ka-an*, « il y a deux portes du palais, l'amère entoure le doigt et sa tête est présente entre elles »[23].

4d) par triplement ou davantage : ká é.gal 3, « il y a trois portes du palais » ; ká é.gal 4, « il y a quatre portes du palais » ; na 3-*ma a-he-e* šub.meš, « il y a trois présences et elles sont disposées séparément » ; 4 *na-ap-la-sà-tim iš-te-ni-iš iz-za-az-za*, « quatre regards se tiennent ensemble » ; na 4, « il y a quatre regards » ; na 4-*ma* 2 an.ta 2 ki.ta-*nu* gar.meš, « il y a quatre regards, deux sont présents en haut, deux en bas »[24].

4e) par association ou imbrication de deux signes différents ou davantage, avec ou sans surcharges : *i-na* zag ki.gub *qú-ú i-ṭe-bé-e-ma i-na* gír *ra-ki-ba*, « un filament plonge à droite de la présence et chevauche le chemin » ; *na-ap-la-às-tum a-na pa-da-a-nim iq-ri-ib*, « le regard s'approche du chemin » ; igi.bar *pa-da-nam i-bi-i*[*r*], « le regard franchit le chemin » ; igi.bar *ip-ri-ik-ma pa-da-nam* ! (écrit NIM) *i-ṭù-ul*, « le regard est placé transversalement et pointe vers le chemin » ; eš *iš-di šu-me-el a-mu-tim ig-mu-ur-ma ri-sa i-na iš-di* giš.gu.za *ša* šu.si *iš*(!)*-ta-ka-an*, « l'amère occupe toute la base gauche du foie et sa tête est présente sur la base du trône du doigt » ; ki.gub *i-ri-ik-ma* gír *ù na-aṣ-ra-ap-tam ip-ṭú-ur*, « la présence est longue et elle coupe le chemin et le creuset »[25].

---

[21] Nougayrol 1945/1946, 56 : 5 ; Ebeling 1923, n° 423 ii 37.

[22] Goetze 1947, n^{os} 17 : 13 ; 22 : 15.

[23] Goetze 1947, n° 11 v 10. Ce présage figure sur la maquette Rutten 1938, n° 31 ; Riemschneider 1965, 132 : 41.

[24] Goetze 1947, n^{os} 22 : 11, 12 ; 11 i 23–24, ils sont imbriqués l'un dans l'autre ; Koch-Westenholz 2000, 115 : 11 ; 129 : 32, 34.

[25] Jeyes 1989, n° 1 : face 21, rev. 8' ; Goetze 1947, n^{os} 7 : 22–23 ; 17 : 39 ; Riemschneider 1965, 132 : 44–45.

5) Les signes fortuits peuvent très habituellement être associés à d'autres signes, les symptômes d'une pathologie venant se greffer sur des figures anatomiques, composant des associations ou des imbrications de plusieurs signes : *i-na re-eš na-ap-la-às-tim e-ri-iš-tum*, « sur la tête du regard il y a une marque de désir » ; *re-eš* ki.gub *la-ri-a-am i-ši-ma i-na* šà-*šu ši-lum na-di*, « la tête de la présence a une ramification et en son centre un trou se trouve » ; *i-na re-eš* [igi.bar *ši-l*]*u ši-na-ma* [*ši-ši-tam ha-ar-mu*(?)], « sur la tête du regard il y a deux trous, à droite et à gauche, et ils sont couverts par une membrane » ; *i-na šu-me-el ta-ka-al-tim pi-iṭ-rum ù ši-lu* 2, « à la gauche de la poche il y a une perforation et deux trous » ; *ina* sag na bùr *ina* šà bùr šub-*di*, « sur la tête de la présence il y a un trou dans lequel se trouve un (autre) trou » ; [*i-na*] *i-mi-ti* [igi.ba]r giš.tukul *ša-ki-im-ma ru-uq-qí i-*[*mi-tim i-ṭ*]*ù-ul ù pi-iṭ-rum a-na pa-ni-šu* [*i-tu-ra*], « sur la droite du regard une arme est présente et elle pointe vers la partie creuse de droite, en outre, une fissure est tournée vers sa face antérieure »[26].

On pourrait égrener sans fin la liste de ces exemples. Elle nous a permis, déjà, d'aller à l'essentiel, à savoir d'identifier les procédures mises en œuvre par les devins pour construire les présages. Or, celles-ci sont en tous points identiques à celles auxquelles les inventeurs de l'écriture eurent recours, au IV^e^ millénaire, pour créer leur grammaire de signes ! Ils commencèrent, en effet, par imaginer un corpus de signes premiers qu'ils manipulèrent pour fabriquer des signes dérivés. Ils jouèrent alors des dispositions relatives des premiers sur le support, selon qu'ils étaient dessinés au miroir, inclinés à droite ou à gauche, inachevés. Ils les agrémentèrent de surcharges, de hachures, d'enchevêtrements de traits ou de pointillés, ou les associèrent par doublement ou triplement, parfois en position croisée ou imbriqués les uns dans les autres. Ils associèrent également deux ou plusieurs signes premiers différents qui pouvaient, en outre, être augmentés de surcharges[27].

Mais il y a plus important encore : ces procédures sont celles-là mêmes qui sont enseignées dans les écoles où, dans leur grande majorité, elles sont désignées par un terme approprié : *tenû*, « incliné » ; *zidatenû*, « incliné à droite » ; *kabatenû*, « incliné à gauche » ; *gunû*, « hachure » ;

[26] Nougayrol 1950, 41 : 26 ; Jeyes 1989, n^o^ 1 : rev. 14' ; Goetze 1947, n^os^ 17 : 24, 61 ; 19 : 11–12 ; Koch-Westenholz 2000, 147 : 113, mais qui comprend différemment.
[27] Glassner 2000, ch. VII.

šessig, « traits enchevêtrés » ; *minabi*, « doublement » ; *gilimmû*, « position croisée » ; *eššaku*, « triplement » ; *nutilû*, « inachevé » ; *igigubbû*, « tête-bêche » ; etc.[28]

En identifiant les présages à des signes d'écriture, les devins font donc de la grammaire et de la morphologie. Ils ne font pas autre chose que de reproduire des procédures qu'ils ont apprises à l'école.

À l'occasion, ils n'hésitent pas à comparer la forme d'un présage à un signe cunéiforme[29]. En les nommant et les décryptant, ils constituent un répertoire dont les éléments sont reproductibles et obéissent à des déterminations de système. Ils sont en effet pensés solidairement ; ils présentent entre eux un rapport génétique évident ; ils s'organisent en une unité descriptible et cohérente, forment un tout articulé, jouent des multiples combinaisons que permettent leurs associations ; ils ont chacun une forme propre qui les caractérise et, en même temps, ils se ressemblent et se classent entre eux ; leur usage récurrent met les devins en mesure de créer des configurations nouvelles qui sont, à leur tour, stabilisées, mémorisées et intégrées dans le système ; chacun d'eux porte dans sa structure, dans les médiations par où il est présenté à la pensée, dans son mode de connexion aux autres signes, la marque de son appartenance au même ensemble.

IV. *Les difficultés*

Une difficulté naît, cependant, à l'aune de nos propres critères de classement des signes visuels, les présages paraissant échapper par certains traits aux caractères généraux des signes graphiques. Plusieurs paramètres se laissent découvrir, en effet, qui conduisent à les rapprocher des signes plastiques. On pense à la dimension, à la forme, à la relation au support, à la texture et à la couleur. Une fois définis dans leur forme, qu'ils soient parfaitement calligraphiés ou maladroitement tracés, où qu'ils se trouvent sur le support, qu'ils soient brodés sur un tissu, notés à l'encre sur du papier ou gravés dans le marbre, qu'ils soient bleus, verts ou rouges, les signes graphiques conservent toujours la même valeur. Or, précisément, la dimension, la forme, la texture et la couleur sont de nature à influer sur la signification d'un présage. Si

[28] Cavigneaux 1983, 611–612.
[29] Thompson 1904, p. 43 i 3–4 ; Handcock 1911, p. 1 : 5–6.

l'on garde en mémoire le discours des devins, on se heurte donc à une difficulté de taille.

En outre, dans l'usage, comme on a eu déjà l'occasion de le souligner, le verbe qui signale l'inscription d'un présage sur un support n'est plus *šaṭāru* mais *eṣēru*. Dans le vocabulaire des traités, c'est toujours au second ou au substantif *uṣurtu* qui en est dérivé qu'il est fait appel pour dire le tracé d'un présage ; ainsi : ki.gub sag.uš gar-*ma* man-*ú i-na* sag ki.gub *e-ṣir*, « la présence normale est présente et une seconde est dessinée sur la tête de la présence » ; ki.gub sag.uš gar-*ma* man-*ú i-na* murub$_4$ ki.gub *e-ṣir*, « la présence normale est présente et une seconde est dessinée au mitan de la présence » ; ki.gub sag.uš gar-*ma* man-*ú i-na* suhuš ki.gub *e-ṣir*, « la présence normale est présente et une seconde est dessinée à la base de la présence » ; *ina* sag na igi-*et* giš.hur na bùr šub-*di*, « à la tête de la présence, face au dessin de la présence, un trou se trouve » ; *i-na šu-me-el ta-ka-al-tim ú-ṣú-úr-tum*, « à gauche de la poche, il y a une figure »[30].

Considérons donc, successivement, la dimension, la forme, le rapport au fond, la texture et la couleur.

1) *La dimension*

Elle peut être variable. Un commentaire du I^{er} millénaire indique les dimensions standard d'un certain nombre de sillons présents sur le foie et identifiés par les devins comme autant de présages[31] : na gír ka.du$_{10}$.ga kal me.ni silim zé sìg-*iṣ* igi erín kúr šub aš.te šu.si *ni-ru u* máš 3 šu.si ta.àm giš.hur.meš igi tùn *man-da ina* šu.si gal-*ti* šu.si lú.hal šu.si *as-li* (…) 1 šu.si gìr 1/2 šu.si du$_8$ 2 šu.si *šit-qu* 3 šu.si *šit-hu*, « la présence, le chemin, la bonne parole, le fort, la porte du palais, l'apaisement, le choc du front de l'armée ennemie, la base du trône, le doigt, le joug, et l'excroissance : trois doigts chacun, sont la mesure des dessins sur la face de la poche, dans le grand doigt, dans le doigt du devin, dans le doigt de la mesure *aslu*. (…) Un pied : un doigt, une fente : un demi-doigt, une coupure : deux doigts, une fente longue : trois doigts. » Une source néo-babylonienne vient confirmer que la longueur de la présence est normalement de trois doigts, *mi-ši-ih-tú* na sag.uš 3 šu.si[32]. Or, le regard ou la présence, selon l'appellation qu'on lui donne, peut

[30] Goetze 1947, n^{os} 63 : 12–14 ; 19 : 8–10 ; Koch-Westenholz 2000, 147 : 110.
[31] Thompson 1904, p. 44 i 52–57.
[32] Thureau-Dangin 1922, n^{o} 6 ii 3.

être long, igi.bar gíd.da, « le regard est long »/ki.gub i-*ri-ik*, ou court, igi.bar *du-un-nu-un-ma ik-ta-ri*, « le regard est fort mais court »/igi.tab *ka-ia-nu-um ik-ri*, « le regard normal est court »[33], entendons plus long ou plus court que la dimension de référence.

2) *La forme*

Les présages sont des signes reproductibles ; ce sont donc des types dont les occurrences particulières peuvent présenter des variations formelles importantes. Si un signe d'écriture conserve invariablement la même valeur quelle que soit la façon dont on le note, tel n'est pas le cas pour un présage dont chaque variante graphique est porteuse d'une signification nouvelle. Ainsi, la marque dite « porte du palais » peut être large, largement ouverte, fermée, verrouillée, surhaussée. Quoiqu'il s'agisse toujours de la même marque, chaque modification de son tracé aboutit à lui conférer une valeur nouvelle : [m]aš <ká> é.gal *ir-pí-iš a-a-a-bu-ú-ka a-na a-bu-li-*[*ka*] *i*!*-ru-bu-n*[*i-i*]*k-k*[*um*], « si la porte du palais est large – tes ennemis t'envahiront par la grand-porte » ; diš ká é.gal *né-pe-el-ku-ú hu-ša-ah-hu-um ib-ba-aš-ši-*[*i*], « si la porte du palais est largement ouverte – il y aura une famine » ; maš <ká> é.gal *sú-nu-uq i-na ta-ha-zi-im um-ma-nam na-ak-*[*ra-am*] *ú-sà-na-aq ri-qú-sà ša-at-ta-am-mu* é.gal *ú-sà-na-*[*qú*], « si la porte du palais est fermée – au cours de la bataille, l'ennemi prendra le contrôle de l'armée ; à longue échéance : les administrateurs prendront le contrôle du palais » ; maš <ká> é.gal *pi-hi wa-ṣi a-bu-ul-li-ia na-ak-*[*ru-um*] *i-da-ak*, « si la porte du palais est verrouillée – l'ennemi vaincra la sortie de ma grand-porte » ; diš ká é.gal *šu-uq-qú-ma ša-ki-in bu-uš ma-at* lú.kúr-[*ka a-na ma-ti*]*-ka i-ru-ba-*[*am*], « si la porte du palais est présente mais surhaussée – les biens du pays de ton ennemi entreront dans ton pays »[34].

La description des présages s'oriente souvent vers des comparaisons avec des objets qui évoquent des images plastiques, des artefacts, des minéraux, des végétaux ou leurs parties, des animaux ou partie de leur anatomie, des pièces de pâtisserie[35]. Le regard peut être comparé à un trapèze, igi.bar *ki-ma na-al-ba-tim*, à un anneau, igi.bar *ki-ma*

[33] Thureau-Dangin 1922, n° 6 rev i 17 ; Goetze 1957, 104 : 23 : 1 ; Jeyes 1989, n^os^ 1 rev. 7'–8' ; 3 iii 10'.
[34] Goetze 1947, n^os^ 22 : 13, 14 ; 26 i 25, 26–27, 28–29.
[35] Nougayrol 1976.

un-qì-im, à la trace laissée par un ver, [igi].tab *ki-ma ki-bi-is tu-ul-tim*[36] ; la présence peut l'être à un croissant de lune, na gim u_4.sakàr, à un serpent, na gim muš, à un arc composite, ki.gub *ki-ma til-pa-ni*[37] ; la marque de désir, *erištum*, l'est à un grain de moutarde, kam-*tum* gim *sah-lu-tú*, à un pois chiche, kam-*tum* gim *hal-lu-ur-tú*, ou à un surgeon, kam-*tum* gim *pir-he-e*[38]. Les comparaisons peuvent donner lieu à des images très suggestives ; ainsi : […igi.bar *ki-ma*] *ša-ša-r*[*i-im pu-u*]*ṭ-ṭu-ur*, « le … du regard est dentelé comme une scie » ; *n*[*i-r*]*u me-*[*eh*]*-re-et* máš *ki-ma ši-in-ni mu-uš-ṭi pu-ṭù-ur*, « le joug, face à l'excroissance, présente des fissures profondes comme les dents d'un peigne »[39]. À chaque fois, le sens du présage est modifié.

Dans cette profusion d'images, il est cependant des limites à ne pas franchir et au-delà desquelles la marque elle-même menace de devenir méconnaissable. Le cas, cependant, peut se produire : igi.bar *a-na* giš.tukul *i-tu-ur-ma r*[*u*]*-qí i-mi-tim* [*i*]*-ṭù-ul*, « le regard se mue en arme et pointe vers la partie creuse de droite » ; igi.bar *a-na* giš.tukul *i-tu-ur-ma ni-ra-am i-ṭù-ul*, « le regard se mue en arme et pointe vers le joug » ; igi.bar *a-na* giš.tukul *i-tu-ur-ma p*[*a-da-nam*] *i-ṭù-*[*ul*], « le regard se mue en arme et pointe vers le chemin »[40] ; kal *ana* giš.tukul gur-*ma* nì.tab uš-*di*, « le fort se mue en arme et est situé dans l'axe du joug »[41]. C'est la situation relative du signe sur le fond qui permet éventuellement son identification.

3) *Le rapport au fond*

Quelle que soit la relation qu'un signe graphique entretient avec le fond, qu'il soit placé au centre ou au bord, il conserve toujours la même signification. Or, tel n'est pas le cas d'un présage. Celui-ci a souvent une place assignée, un « site », *maškanum*, qui contribue à son identification. Mais il a la faculté de le quitter, de se déplacer, sa valeur oraculaire changeant selon le lieu où il se trouve. Ainsi : *na-ap-la-às-tum a-na pa-da-a-nim iq-ri-ib*, « le regard se rapproche du chemin » ; igi.bar *a-na* gír *iq-te-ri-ib*, « le regard se rapproche étroitement du chemin » ;

[36] Goetze 1947, n[os] 9 : 1 ; 11 ii 7 ; Jeyes 1989, n[o] 2 : 6'.
[37] Thompson 1904, p. 39 iii 17 ; Gurney & Hulin 1964, n[o] 308 : 96 ; Van Dijk 1976, n[o] 83 : 6.
[38] Thureau-Dangin 1922, n[o] 4 : 24, 25 ; Ebeling 1923, n[o] 423 iii 7.
[39] Goetze 1947, n[o] 17 : 85 ; Nougayrol 1950, 13 : 3.
[40] Goetze 1947, n[o] 17 : 26, 27, 30.
[41] Boissier 1894–1899, n[o] 6 : 12.

igi.bar *pa-da-nam i-bi-i*[*r*], « le regard franchit le chemin »[42] ; *mar-tum in-na-as-ha-am-ma i-na ba-ab* é.gal-*im ik-tu-un*, « l'amère est arrachée mais elle est fixée fermement sur la porte du palais »[43] ; ká é.gal *ma-aš-ka-an-šu i-zi-im-ma a-na e-le-nu-um i-te-li-a-am*, la porte du palais a quitté son site et elle est montée vers le haut dans ma direction »[44].

Ce déplacement du présage, il est vrai, peut être source de difficultés, le devin pouvant peiner à distinguer entre une marque et une autre. Un commentaire insiste sur ce point : be na gim gír 2.30 zé *u* gír 2.30 zé gim na gar-*in* (…) be-*ma* na 2-*ma it-lu-pu-ma u* bal.meš gír 2.30 zé gim na gar *ta-qab-bi* be-*ma* na gim gír 2.30 zé gar-*ma u* bal-*ut* na gim 2.30 zé *u* gír 2.30 zé gim na gar du_{11}-*bi,* « si la présence est disposée comme le chemin de gauche de l'amère et le chemin de gauche de l'amère est disposé comme la présence (…). S'il y a deux présences, elles sont enchevêtrées et renversées, tu diras que le chemin de gauche de l'amère est disposé comme la présence ; si la présence est disposée comme le chemin de gauche de l'amère et est renversée, tu diras que la présence est disposée comme le chemin de gauche de l'amère et le chemin de gauche de l'amère comme la présence[45]. »

Les devins envisagent également la possibilité de l'absence d'un signe, jetant toute la lumière sur cette situation paradoxale pour l'écriture et qui veut qu'un signe absent soit déjà un signe : [igi.bar *la i-šu*], « il n'y a pas de regard »[46] ; zé *la i-šu*, « il n'y a pas de vésicule biliaire »[47] ; silim nu gál-*ši*, « il n'y a pas d'apaisement »[48] ; ká é.gal *la i-šu*, « il n'y a pas de porte du palais »[49]. À la place du signe absent, un autre signe peut faire son apparition : ki.gub nu gar-*ma ina* maš.gán-*ni-šu* bùr šub, « il n'y a pas de présence et sur son site il y a un trou »[50]. Avec ce // : na *ka-bi-is-ma ina* maš.gán-*šú* bùr šub-*di*, « la présence est effacée et sur son site il y a un trou »[51].

---

[42] Goetze 1947, n^{os} 7 : 22 ; 17 : 38, 39.
[43] Goetze 1947, n^{o} 31 viii 11–14.
[44] Goetze 1947, n^{o} 23 : 8.
[45] Koch-Westenholz 2000, 148 : 115.
[46] Goetze 1947, n^{o} 17 : 2.
[47] Handcock 1911, p. 9 : 16.
[48] Ebeling 1923, n^{o} 423 ii 68.
[49] Goetze 1947, n^{o} 23 : 2.
[50] Weidner 1922, n^{o} 74 : 8–9.
[51] Koch-Westenholz 2000, p. 146 : 101.

4) *La texture*

Les allusions à la texture du support ne manquent pas dans les sources ; selon qu'elle est saine, intacte, abîmée ou souillée, la signification du signe concerné varie : igi.bar *ib-ba-al-ki-it-ma ù ši-ru-<um> šu-lum*, « le regard est renversé et la chair est saine » ; igi.bar *ib-ba-al-ki-it-ma ù ši-ru-um lu-mu-u*[*n*], « le regard est renversé et la chair est en mauvais état » ; igi.bar *ib-ba-al-ki-it-ma mar-tam* [*i*]*-ṭù-ul ù ši-rum ša-lim*, « le regard est renversé et pointe vers l'amère et la chair est saine » ; igi.bar *ib-ba-al-ki-it-ma* [*m*]*ar-tam i-ṭù-ul ù ši-rum lu-pu-ut*, « le regard est renversé et pointe vers l'amère et la chair est souillée »[52] ; *da-na-nu* ká é.gal *qa-qa-ar* zé-tim *sa-lim*, « le fort, la porte du palais et l'aire de l'amère sont sains »[53].

Cette texture n'est autre que la matière même du support, le corps biologique de l'animal : *ina* suhuš na uzu *it-kuš*, « sur la base de la présence un lambeau de chair s'est détaché »[54] ; zé *šub-bat*, « l'amère produit des vibrations »[55] ; bùr šub-*di-ma* uzu *ina* šà-*šú* lal-*al*, « il y a un trou et un lambeau de chair est en suspension en son sein » ; bùr šub-*di-ma* šà-*šú* úš *šá-bu-la* dir, « il y a un trou et son intérieur est rempli par un caillot de sang »[56] ; ká é.gal *li-pi-iš-tam ma-li*, « la porte du palais est remplie par une sécrétion » ; ká é.gal *ši-ra-am ú-du-úh*, « la porte du palais est couverte de chair »[57] ; *ina bi-rit* na *u ni-ri* bar-*ma* bùr šub-*di*, « à mi-parcours entre la présence et le joug il y a un trou »[58].

5) *La couleur*

Le spectre des couleurs est le blanc, le noir (avec la nuance sombre), le rouge, le vert ou jaune. À la différence du signe graphique, le paramètre de la couleur influe sur la valeur du signe : [ki.gub] *qé-e sa-mu-tim ṣú-bu-ut*, « la présence est solidement connectée à des filaments rouges » ; [ki.g]ub *qé-e ṣa-al-mu-ti ṣú-bu-ut*, « la présence est solidement connectée à des filaments noirs » ; ki.gub *qé-e pé-e-ṣú-tim ṣú-bu-ut*, « la présence est solidement connectée à des filaments blancs »[59] ; *i-na re-eš*

[52] Goetze 1947, n^os^ 16 : 9 et 11 ; 17 : 41–42.
[53] Goetze 1957, n^o^ 32 : 3.
[54] Boissier 1894–1899, n^o^ 250 iv 11.
[55] Ebeling 1923, n^o^ 423 v 29–31.
[56] Thureau-Dangin 1922, n^o^ 3 rev. 9–10.
[57] Goetze 1947, n^o^ 24 : 28 et 35.
[58] Starr 1978/1979, 50, K 3846 : 7.
[59] Jeyes 1989, n^o^ 1 : 18–20.

igi.bar *zi-hu-um n*[*a-d*]*i-ma mu-šu ṣa-al-*[*mu*], « un kyste est présent sur la tête du regard et son liquide est noir »[60].

Cette description ne serait pas complète s'il n'y figurait un mot sur les observations tactiles auxquelles les devins peuvent se livrer. Sur les maquettes de foies antérieures au XVIII^e^ siècle, les déictiques faisaient référence à une telle approche des présages, et c'est précisément là leur fonction. En se fiant au discours des devins, on aurait pu penser qu'à partir du XVIII^e^ siècle, avec la verbalisation et le recours à l'écriture cunéiforme, la présence de l'objet n'étant plus indispensable pour que le signe signifie, et même si elle peut encore être exigée dans une procédure de vérification, le recours à l'observation tactile avait vécu. Or, il n'en est rien ; dans leurs descriptions, les devins continuent à en faire état : *wu-ur-*[*qá-am*] 1 šu.si.ta, « des taches jaunes de (la largeur) d'un doigt chacune »[61] ; *ta-al-lu ik-bi-ir-ma a-na pi-il-ši-šu ú-ba-ni ú-ši-ri-ib*, « le verrou est épais et dans sa perforation j'introduis mon doigt »[62] ; ká é.gal *ri-iq-ma a-na li-bi-šu ši-ta ú-ba-na-ti-ka i-ru-ba,* « la porte du palais est vide et en son sein deux de tes doigts peuvent entrer »[63] ; giš. tukul *i-mi-tim i-na re-eš mar-tim ú-ba-an* [*l*]*a ṭe*$_4$*-hi-a-am ša-ki-im-*[*ma*], « l'arme de droite est présente sur la tête de l'amère sans venir l'approcher d'un doigt et elle pointe vers la gauche »[64].

V. *La résolution des difficultés*

Un écart semble donc se faire jour entre le discours tenu par les devins sur l'identité des présages dont ils affirment qu'il s'agit d'autant de signes d'écriture, et la description beaucoup plus nuancée qu'ils en offrent. Les signes se montrent récalcitrants à se laisser uniment classer sous la seule rubrique de l'écriture.

Toutefois, la sémiotique nous enseigne que tout essai de typologie des signes visuels est vaine, qu'il n'existe nul critère définitif qui permette de séparer un signe graphique d'un signe plastique. Tout réside dans les motivations, les modes de reconnaissance et de production, bref, dans l'intentionnalité des producteurs. En un mot, les signes ont

[60] Goetze 1947, n° 16 : 2.
[61] Goetze 1947, n° 36 iii 21.
[62] Goetze 1947, n° 42 iii 31–32.
[63] Goetze 1947, n^os^ 4 : 30 ; 25 : 13'.
[64] Goetze 1947, n° 46 i 12–13.

tout bonnement l'identité que ces derniers leur donnent[65]. Partant, il n'est sans doute pas inutile d'interroger à nouveau les devins mésopotamiens.

On découvre alors que le verbe *eṣēru* lui-même peut s'entendre du geste d'écrire. Lorsque la déesse Lamaštu « trace des traits », *uṣ-ṣ*[*ar*], sur un mur pour indiquer une succession de jours, elle ne fait pas autre chose que d'écrire une bribe d'un calendrier[66]. Ces traits tracés sur un mur sont en tout point similaires aux scarifications faites par un scribe sur la nuque d'un esclave et qui sont désignées du nom de *mihiṣtu*, « trait, touche, coin », un terme qui désigne l'élément de base de l'écriture cunéiforme[67]. Les scribes du roi d'Assyrie Sennachérib ne disent pas autre chose lorsqu'ils évoquent la ville de Ninive *šá ul-tu ul-la it-ti ši-ṭir bu-ru-um-me eṣ-rat-su eṣ-ret*, « dont le plan avait été tracé de tout temps par l'écriture du firmament », entendons par les étoiles[68]. *Eṣēru* et *šaṭāru* sont donc au centre de deux champs sémantiques qui ont la faculté de se superposer partiellement, l'un n'étant pas exclusif de l'autre. Quant au substantif *uṣurtu*/giš.hur, « tracé, figure, forme, plan, dessin », dérivé de *eṣēru*, il signale tout trait ou enchevêtrement de traits formant un signe visuel, qu'il s'agisse d'un signe plastique ou graphique. Dans le contexte de l'aruspicine, le verbe comme le substantif ont la faculté de renvoyer au tracé d'un présage réputé être construit à la manière d'un signe d'écriture cunéiforme : *ina* sag na igi-*et* giš.hur na bùr šub-*di*, « à la tête de la présence, face au dessin de la présence, il y a un trou[69] » ; [k]á é.gal *pa-ar-ki-iš e-ṣe-er*, « la porte du palais est dessinée transversalement[70] ».

Quant à l'approche tactile que privilégie parfois le devin, elle peut se réduire elle-même à une approche visuelle. Sans doute, en passant du symptôme plastique représenté sur une maquette d'argile à la verbalisation de ce même symptôme au sein d'un traité, on va de la main à l'œil, de l'objet à sa représentation, puisque dans le cas de l'écriture, la communication linguistique transite par le visuel. Mais il est vrai aussi, comme on a pu le montrer par ailleurs, que le corps biologique de l'animal sacrifié ne s'efface jamais complètement derrière le

---

[65] Eco 1992, *passim*.
[66] Falkenstein 1931, 33 : 15.
[67] BM 64622 : 3, cité par *CAD* M/2, p. 54a, § 1.
[68] Luckenbill 1924, 94 : 64s ; 103 : 28s.
[69] Koch-Westenholz 2000, 147 : 110.
[70] Goetze 1947, n° 22 : 16.

corps écrit du médium. Telle est la caractéristique première de l'objet religieux que le rituel divinatoire a permis de construire[71]. On ne peut que se ranger à l'opinion de Maurice Merleau-Ponty lorsqu'il fait remarquer que si « l'œil est ce qui a été ému par un certain impact au monde », il « le restitue au visible par les traces de la main[72] ». Mais il y a davantage. On ne saurait oublier qu'en sumérien le devin se nomme lú.máš.šu.gíd.gíd, « celui qui manipule le chevreau ». L'approche tactile est donc une référence à une pratique. D'autre part, il arrive souvent, dans ce contexte, que le devin parle des présages en se les rapportant à lui-même, comme dans l'exemple précité : « l'arme de droite est présente sur le regard sans m'approcher de deux doigts », où la forme du ventif, [*l*]a *ṭe*$_4$-*hi-a-am*, « sans m'approcher », signale que le regard du devin s'est transposé sur le présage qu'est le sillon appelé lui-même le « regard ». C'est que le devin a la capacité de se déplacer et de se mettre dans la position de ce signe. Autrement dit, la ligne du regard n'est plus frontale, elle part du site[73].

Faisons donc retour aux critères d'ordre plastique que nous avons cru pouvoir déceler dans les procédures de fabrication des présages :

1) *La dimension*

On sait qu'au IV^{e} millénaire, les inventeurs de l'écriture jouent de la dimension de certains signes premiers pour fabriquer des signes nouveaux[74].

2) *La forme*

On a vu comment le même présage appelé « porte du palais » peut se présenter sous des aspects différents. Il s'agit donc d'une figure composée d'une armature stable et au sein de laquelle des motifs figuratifs variables peuvent faire leur apparition. Cette manière de construire l'objet n'est pas sans rappeler l'une des procédures les plus courantes pour fabriquer un signe d'écriture : associer deux sous-graphies dont l'une sert de matrice, la seconde de complément sémantique[75].

---

[71] Glassner 2008.
[72] Cité par Le Guern 2004, 172.
[73] Voir également, Simon 2003, 66 : tactile : tout ce que la vue perçoit avec d'autres sens. Une étude est en cours sur la dimension réflexive de la pensée des devins.
[74] Glassner 2000, 168.
[75] Glassner 2000, 187s.

Quant aux comparaisons avec des objets, des animaux ou des artefacts aux formes géométriques simples, elles vont jusqu'à englober des signes d'écriture variés comme NI, BAD, HA, U ou *mihiṣtu*, soit toute encoche[76], et elles sont traitées à l'instar de ces derniers. Ainsi, plusieurs sources paléo-babyloniennes ou néo-assyriennes suggèrent la comparaison d'un présage avec des couples de signes d'écriture, AN et HAL d'une part[77], KASKAL et PAP[78] d'autre part. La constitution de ces couples n'est pas indifférente : HAL n'est jamais qu'un signe AN inachevé, quant à KASKAL, il se compose de deux signes PAP imbriqués l'un dans l'autre. Nous sommes au moment où les lettrés envisagent l'univers entier à travers la métaphore de l'écriture cunéiforme, tout phénomène devenant à leurs yeux un signe graphique. Les objets et leurs images sont assimilés à des enchevêtrements savamment organisés de coins !

3) *Le rapport au fond*

S'agissant du foie, il n'est pas désigné, dans la langue des devins, par le terme habituel de *kabattu*, mais au moyen du mot *amūtu* qui signifie également présage ; autrement dit, le support des présages est lui-même déjà un signe omineux. Sur un tel support, à l'image d'une tablette vierge, l'absence de signe est donc déjà un signe et n'est pas le degré zéro de l'écriture. Quant aux déplacements que peuvent subir les signes sur le support, il suffit aux devins d'adapter (en en étendant la portée) le principe selon lequel un même signe graphique, selon son orientation sur le support, peut acquérir une valeur nouvelle.

4) *La texture*

La texture, *šīru*, constitue déjà, on vient de le voir, un présage en soi. Or, à bien comprendre la démarche des devins, il apparaît comme un fait d'évidence qu'ils considèrent la présence de sang, d'un lambeau de chair ou de graisse à l'image d'une surcharge venant altérer le sens d'un signe d'écriture. Ainsi, l'expression *mar-t*[*um l*]*i-ib-ba-ša li-pi-a-am ma-li*, « l'intérieur de l'amère est plein de graisse[79] », si elle décrit un fait objectif, se laisse analyser comme la description d'un

[76] En général, Nougayrol 1976.
[77] Jeyes 1989, n° 2 : 7'–8' ; Handcock 1911, p. 1 : 1–2 ; Thompson 1904, p. 43 i 1–2.
[78] Goetze 1947, n° 17 : 47–48 ; Handcock 1911, p. 1 : 3–4.
[79] Goetze 1947, n° 31 i 1–3.

signe d'écriture formé par deux sous-graphies imbriquées l'une dans l'autre. Après tout, la verbalisation des symptômes plastiques n'est jamais qu'un projet rhétorique.

5) *La couleur*

Les couleurs sont conçues à leur tour comme des surcharges ayant même fonction que toutes les autres, qu'il s'agisse d'écriture ou de présages, comme les exemples suivants le mettent clairement en évidence, ainsi ce couple de sentences : igi.bar *la i-ba-<aš>-ši-ma i-na ma-aš-*[*k*] *a-ni-ša zi-hu-*[*um na-di*], « il n'y a pas le regard et sur son site il y a un kyste » ; igi.bar *la i-ba-aš-ši-ma i-na ma-*[*aš-k*]*a-ni-*[*š*]*a* [*zi-hu-um na-di-m*]*a ù ta-ri-ik*, « il n'y a pas le regard et sur son site il y a un kyste et il est sombre »[80] ; ou l'hexade : [*ina* sag n]a [bùr].meš 2 *i-ri-a* šub.meš *u šad-du*, « sur la pointe de la présence deux trous se trouvent côte à côte et ils sont allongés » ; [*ina* sag na bùr.meš 2 *i-ri-a* šub.meš *u*] ge_6.meš, « sur la pointe de la présence deux trous se trouvent côte à côte et ils sont noirs » ; [*ina* sag na bùr.meš 2 *i-ri-a*] šub.meš *u* babbar.meš, « sur la pointe de la présence deux trous se trouvent côte à côte et ils sont blancs » ; *ina* sag na bùr.[meš 2 *i-ri*]-*a* šub.meš *u* sig_7.meš, « sur la pointe de la présence deux trous se trouvent côte à côte et ils sont jaunes/verts » ; *ina* sag na bùr.meš 2 *i-ri-a* šub.meš *u ši-ši-tú ár-mu*, « sur la pointe de la présence deux trous se trouvent côte à côte et ils sont couverts par une membrane » ; [*ina*] sag na bùr.meš 2 *i-ri-a* šub.meš *u* šà-*šú-nu* gu *ṣa-bit*, « sur la pointe de la présence deux trous se trouvent côte à côte et un filament les connecte »[81].

Le doute n'est donc plus permis. Les présages sont des objets construits, le résultat d'opérations mentales et non d'une perception immédiate de choses concrètes. Au plus tard à partir du XVIII^e^ siècle, ils constituent aux yeux des devins autant de signes graphiques, leurs modes d'identification, de construction et de lecture étant ceux-là mêmes qui président à la fabrication et au déchiffrement des signes d'écriture et qui leur ont été enseignés, lors de leurs années d'apprentissage, dans les écoles. Mais les devins ne se contentent pas de mettre en application les règles qu'ils ont apprises, ils en exploitent toutes les potentialités et en généralisent les applications à des registres toujours plus larges.

[80] Goetze 1947, n° 16 : 4 ; 7–8.
[81] Biggs 1974, 353–354 : 4, 6–10.

Parallèlement à la verbalisation des données et à leur mise par écrit dans des traités, on est donc passé du signe plastique au signe graphique. Le mouvement semble avoir été initié au XVIII[e] siècle, une période où l'écriture prend une importance toujours plus centrale. Avec l'autorité de l'image apparaît désormais la performativité de l'écriture !

Dans le présage, signe d'écriture, c'est l'ordre combinatoire des parties qui fait sens, associant image et langue, car il ne s'agit pas, malgré les apparences, avec la verbalisation et pour les auteurs des traités, d'une simple transformation d'images en mots car, ici, comme dans toute écriture, le linguistique vient se mêler du visuel, impliquant une mutation du regard.

Bibliographie

Auroux, S. 1994, *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège : Mardaga.

Baptandier, B. & Charuty, G. (éd.) 2008, *Du corps au texte. Approches comparatives*, Nanterre : Société d'ethnologie.

Biggs, R. D. 1974, « A Babylonian Extispicy Text Concerning Holes », *Journal of Near Eastern Studies* 33, 351–356.

Boissier, A. 1894–1899, *Documents assyriens relatifs aux présages*, Paris : E. Bouillon.

Bottéro, J. 1974, « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », dans Vernant (éd.) 1974, 70–197.

CAD : *The Chicago Assyrian Dictionary*, Chicago : University of Chicago's Oriental Institute, 1956–.

Cavigneaux, A. 1983, « Lexikalische Listen », dans *Reallexikon der Assyriologie*, VI, 609–641.

Ebeling, E. 1923, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, II, Leipzig : Hinrichs.

Eco, U. 1992, *La production des signes*, Paris : Livre de Poche.

Edzard, D. O. 1997, *Gudea and His Dynasty. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods*, 3/1, Toronto : University of Toronto Press.

Eichler B. L. (éd.) 1976, *Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Kevelaer : Butzon & Bercker (Alter Orient und Altes Testament 25).

Falkenstein, A. 1931, *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Berlin : Staatliche Museen.

Glassner, J.-J. 2000, *Écrire à Sumer*, Paris : Seuil.

——. 2005 a, « L'aruspice mésopotamien et le regard de l'anatomiste », *Le Journal des médecines cunéiformes* 6, 22–33.

——. 2005 b, « L'aruspicine paléo-babylonienne et le témoignage des sources de Mari », *Zeitschrift für Assyriologie* 95, 276–300.

——. 2008, « Le corps écrit : la victime dans le sacrifice divinatoire en Mésopotamie », dans Baptandier & Charuty (éd.) 2008, 185–206.

Goetze, A. 1947, *Old Babylonian Omen Texts*, New Haven : Yale University Press (Yale Oriental Series, Babylonian Texts 10).

——. 1957, « Reports in Acts of Extispicy from Old Babylonian and Kassite Times », *Journal of Cuneiform Studies* 11, 89–105.

Gurney, O. R. & Hulin, P. 1964, *The Sultantepe Tablets*, II, Londres : British Institute at Ankara.

Handcock, P. S. P. 1911, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, 30, Londres : British Museum.
Hénault, A. & Beyaert, A. (éd.) 2004, *Ateliers de sémiotique visuelle*, Paris : Presses Universitaires de France.
Jeyes, U. 1989, *Old Babylonian Extispicy*, Leyde : Nederlands Instituut te Istanbul.
Koch-Westenholz, U. 2000, *Babylonian Liver Omens*, Copenhague : The Carsten Niebuhr Institute Publications.
Le Guern, O. 2004, « Entre tactile et visuel : textiles et textures photographiques et picturales », dans Hénault & Beyaert (éd.) 2004, 171–186.
Luckenbill, D. D. 1924, *The Annals of Sennacherib*, Chicago : University of Chicago (Oriental Institute Publications 2).
Nougayrol, J. 1945/1946, « Textes hépatoscopiques d'époque ancienne conservés au musée du Louvre (II) », *Revue d'assyriologie* 40, 56–97.
——. 1950, « Textes hépatoscopiques d'époque ancienne conservés au musée du Louvre (III) », *Revue d'assyriologie* 44, 1–40, pl. I–II.
——. 1976, « Les "silhouettes de référence" de l'haruspicine », dans Eichler (éd.) 1976, 343–350.
Pinches, T. G. 1898, *Cuneiform Texts (…) in the British Museum*, 6, Londres : British Museum.
Riemschneider, K. K. 1965, « Ein altbabylonischer Gallenomentext », *Zeitschrift für Assyriologie* 57, 125–145.
Rutten, M. 1938, « Trente-deux modèles de foies en argile provenant de Tell-Hariri (Mari) », *Revue d'assyriologie* 35, 36–70.
Simon, G. 2003, *Archéologie de la vision*, Paris : Seuil.
Starr, I. 1978/1979, « Omen Texts Concerning Holes in the Liver », *Archiv für Orientforschung* 26, 45–55.
——. 1983, *The Rituals of the Diviners*, Malibu : Undena Publications.
Thompson, R. C. 1904, *Cuneiform Texts (…) in the British Museum*, 20, Londres : British Museum.
Thureau-Dangin, F. 1922, *Tablettes d'Uruk à l'usage des prêtres du temple d'Anu au temps des Séleucides*, Paris (Textes cunéiformes du musée du Louvre 6).
Van Dijk, J. J. A. 1976, *Texts in the Iraq Museum*, 9, Leyde : Brill.
Vernant, J.-P. (éd.) 1974, *Divination et rationalité*, Paris : Seuil.
Weidner, E. F. 1922, *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, IV, Berlin : Staatliche Museen.
Weiher, E. von 1983, *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, II, Berlin : Mann.

DES SONS, DES SIGNES ET DES PAROLES : LA DIVINATION À L'ŒUVRE DANS L'ORACLE DE DODONE

Stella Georgoudi

Loin des grands centres urbains qui ont façonné, chacun à sa manière, l'histoire des cités grecques, situé dans une « région » qualifiée d'« infinie[1] », au nord-ouest de la Grèce, se trouve l'« illustre » (*epiphanes*) et non moins insolite oracle de Dodone désigné, par la mémoire et la tradition des Hellènes, comme le plus ancien des oracles qu'il y ait eu chez les Grecs[2]. Un oracle qui, dès ses origines, ne cesse d'interpeller anciens et modernes en les mettant, comme on le verra, devant une question importante : la distinction supposée entre une mantique « par des signes et des symboles », opérée par Zeus à Dodone, et une mantique « par des paroles », pratiquée par Apollon à Delphes ou à Didymes.

I. *Dodone, le royaume de Zeus*

Mais commençons par le commencement. Selon Éphore, la fondation de l'oracle dodonéen remonte aux Pélasges, présentés par Strabon comme « les plus anciens des peuples qui aient exercé le pouvoir en Grèce[3] ». D'autres traditions associent son existence et le nom de Dodone à Deucalion qui, arrivé en Épire après le déluge, s'installa dans la région du sanctuaire et nomma « la cité » d'après sa femme, l'Océanide Dôdônê[4]. Mais la renommée de Dodone n'est pas seulement due à ses origines lointaines, au fait qu'elle se trouve, comme l'affirme Aristote, au cœur même d'une région grecque qu'il appelle « l'ancienne Hellade[5] ». Dodone est aussi une « nourricière », une *altrix* – chante

[1] Étienne de Byzance, *s.v.* Δωδώνη.. ἤπειρος ἀπείριτος.
[2] Cf. Hérodote, II, 52 : ἀρχαιότατον τῶν ἐν Ἕλλησι χρηστηρίων.
[3] Éphore, *FGrHist* 70 F 142 Jacoby (*ap.* Strabon, VII, 7, 10) : Πελασγῶν ἵδρυμα.
[4] *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* XVI, 233 (Erbse) ; Plutarque, *Pyrrhos* I, 1, où la femme de Deucalion s'appelle Pyrrha, selon la tradition la plus répandue (sur Deucalion et l'oracle, voir aussi *infra*).
[5] Aristote, *Météorologiques* I, 14, 352 a 33–35.

Lucain –, une terre qui a fait pousser les premiers fruits[6], un acte donc bien généreux à l'égard du genre humain[7].

Il n'est pas étonnant, donc, que Dodone et son oracle soient connus du « poète », comme le remarque une scholie à l'*Iliade* (cf. n. 4). En effet, Homère parle de Dodone, en la qualifiant par deux fois de *duscheimeros* (inclémente, dont les hivers sont rigoureux), appellation due sans doute à son emplacement dans un vallon entouré de montagnes et exposé aux vents et aux froids hivernaux[8]. Image forte, voire rude, qui contraste avec celle que dépeint Hésiode dans son poème généalogique *Eoiai* : Dodone y apparaît, en effet, comme une ville (*Dôdônê… pepolistai*) située tout au bout d'une contrée qu'on nomme l'Hellopie, « riche en récoltes et en belles prairies » (*polulêios êd'euleimôn*), peuplée « d'hommes innombrables » (*andres… apeiresioi*) qui possèdent de nombreux troupeaux de moutons et de bœufs[9]. Deux tableaux, donc, qui, malgré leurs divergences, mettent en avant et donnent à voir une même réalité cultuelle d'une grande importance : l'existence à Dodone d'un fameux sanctuaire oraculaire où, dès sa fondation, Zeus, le maître incontestable de l'art mantique[10], s'installe en seigneur absolu. Car Zeus « a aimé » (*ephilêse*) Dodone, et il a voulu qu'elle devienne son oracle honoré parmi les hommes (*chrêstêrion einai timion anthrôpois*)[11].

---

[6] Lucain, *Pharsale* VI, 425–427 (*primis… frugibus* ; il n'est pas question ici de « premiers hommes » ou de « primitive man », comme l'on traduit dans les éditions CUF et Loeb que j'avais, moi aussi, suivies : Georgoudi 1998, 339). Cf. la traduction juste de Parke 1967, 90 : « Dodona, the nurturer with primitive fruits ».

[7] Mais Dodone peut parfois se montrer avare et cruelle : « au moment où déjà manquaient les glands et les arbouses… Dodone refusait toute nourriture », dit Virgile qui veut sans doute mettre ici en valeur, par contraste, l'action salutaire de Cérès qui « la première,… enseigna aux mortels à retourner la terre avec le fer » (*Géorgiques* I, 147–149).

[8] Homère, *Iliade* II, 750 et XVI, 234.

[9] Hésiode, fr. 240, 1–5 Merkelbach-West (= 134 Rzach). Strabon, qui parle longuement de Dodone et de son oracle, précise qu'« aux temps anciens », elle dépendait des Thesprotes, d'où « le qualificatif de Thesprotide » que donnent à Dodone « les tragiques aussi bien que Pindare » ; mais, par la suite, elle est passée sous la domination des Molosses (VII, 7, 11).

[10] Seul l'esprit, la pensée de Zeus (*Dios noos*), possède la *manteiê*, et c'est son fils Apollon qui a le privilège exclusif de connaître le vouloir sagace (*pukinophrona boulên*) de son père (*Hymne homérique à Hermès* 533–538), le seul qui puisse révéler aux hommes la volonté infaillible de Zeus (*Dios nêmertea boulên*) : *Hymne homérique à Apollon* 131–132. Apollon parle *pour* son père, il est « prophète de Zeus » (*Dios prophêtês* : Eschyle, *Euménides* 19) ; cf. Georgoudi 1998, 331–332.

[11] Hésiode, fr. 240, 6–7 Merkelbach-West.

C'est précisément ce Zeus de Dodone qu'Achille va invoquer avec ferveur dans l'*Iliade* : avant d'envoyer son ami Patrocle se battre contre les Troyens, à la tête de tous les Myrmidons, Achille prend une belle coupe, la purifie, la lave à l'eau courante et, debout, au milieu de ses guerriers serrés les uns contre les autres, fait une libation de vin en adressant une prière à Zeus, un dieu à qui Achille est un homme cher[12]. Mais il ne s'agit pas, en l'occurrence, de ce Zeus panhellénique qu'on qualifie, en général, de « père des dieux et des hommes », de cette divinité suprême, maître du destin des humains. Achille, les yeux levés au ciel, fait appel plus particulièrement à un « Zeus roi, Dodonéen et Pélasgique, qui habite au loin (*têlothi naiôn*) et règne sur Dodone l'inclémente ». C'est là, « autour de toi, continue Achille, qu'habitent (*naiousi*) les *Selloi*, les hypophètes aux pieds non lavés (*aniptopodes*) qui couchent par terre (*chamaieunai*)[13] ».

Je ne reviens pas en détail ici sur ces fameux *hupophêtai* qui énoncent la parole de Zeus, à ces serviteurs du dieu, avec leurs habitudes si insolites, qui ont inspiré à l'écrasante majorité des modernes la théorie sur la présence primordiale d'une figure « originelle », d'une prétendue Déesse-Terre-Mère oraculaire qui aurait dû précéder Zeus sur le site dodonéen et dont les *Selloi* seraient les interprètes. Une Gaia donc « maternelle », une « *Mother Earth* » – répète-t-on à la suite, par exemple, de Cook – qui aurait réussi finalement, par une dernière astuce, à ne pas s'effacer complètement devant cet intrépide Zeus, ce « nouvel occupant » qui vient régner sur Dodone en mâle absolu : la Terre-Mère aurait continué à imprimer sa marque sur le sol dodonéen grâce à ses « émanations », à ces Dioné, Thémis ou autres qui auraient repris « à leur compte » les caractères de cette figure « archétypale ».

Rien d'étonnant, donc, si plusieurs hellénistes, adeptes de cette Terre « éternelle », soutiennent que les *Selloi*, en se couchant par terre, tiraient leur « pouvoir prophétique » de cette entité « originelle ». Mais cette théorie ne saurait s'étayer sur le « contact » avec le sol, un fait qui pourrait trouver d'autres explications[14]. Ce qui est prouvé, en revanche,

---

[12] *Dii philos* : Homère, *Iliade* XVI, 169.

[13] *Iliade* XVI, 233–235.

[14] Pour un examen critique de cette théorie, voir Georgoudi 1998, part. 317–320, 335–340 (avec références auxquelles il fallait ajouter Rachet 1962, fervent partisan de la Déesse-Mère « primitive » dont les caractères propres auraient constitué « le fondement de l'oracle » : p. 89). Mais l'explication « chthonienne » du pouvoir prophétique des *hupophêtai* dodonéens continue à séduire les chercheurs (cf. Johnston 2008, 63).

c'est que les *Selloi* se trouvent en rapport non pas avec une présumée déesse Gaia à Dodone, mais, bien évidemment, avec Zeus, le *premier* occupant des lieux, comme le montrent les plus anciens témoignages littéraires, archéologiques, épigraphiques[15]. Ils sont les porte-parole du dieu et leur qualification d'*hupophêtai* est indicative pour notre propos. Car cette appellation met en avant – pour reprendre une heureuse formule de Michel Casevitz (1992, 13–14) – « la fonction *phatique* » de ces agents oraculaires, ce qui laisse à penser que, dès Homère, la parole n'est pas absente de l'oracle de Dodone. Mais pourquoi ce fait paraît-il significatif dans le contexte dodonéen ? C'est parce qu'il met sans doute en question une certaine idée qu'on trouve plus ou moins formulée chez quelques auteurs anciens.

II. *Zeus et Apollon : entre signes et paroles*

En effet, cette idée semble établir une différence entre Zeus et Apollon dans leur *modus operandi* oraculaire, comme le suggère l'histoire d'Agésipolis racontée par Xénophon (*Helléniques* IV, 7, 2–3). Ce roi lacédémonien, avant de se lancer, comme il avait bien l'intention de le faire, dans une expédition contre les Argiens, « vint à Olympie et, consultant l'oracle (χρηστηριαζόμενος), demanda au dieu (ἐπηρώτα τὸν θεόν) » s'il pouvait, avec la permission des dieux (ὁσίως), ne pas accepter la trêve demandée par les Argiens. Or, « le dieu », à savoir Zeus, le maître de l'oracle olympien, lui signifia (ἐπεσήμαινεν αὐτῷ) qu'il était permis (ὅσιον) de ne pas accepter une trêve prétextée injuste-

[15] Bien que la « primauté » cultuelle de Zeus soit maintenant acceptée par la majorité des spécialistes, on continue à vouloir introduire, d'une façon ou d'une autre, l'élément « chthonien » dans l'espace dodonéen. Le plus souvent, on essaie de faire remonter Dioné « aux origines » en tant qu'une des « héritières » naturelles de la déesse Terre, en la plaçant aux côtés de Zeus pour constuire un « couple divin » autour duquel auraient évolué « the prophets » *Selloi* (cf. Tzouvara-Souli 2004, 515). Et même lorsqu'on accepte que Dioné n'apparaisse que tardivement dans le culte dodonéen – ce qui constitue un fait établi (cf. Parke 1967, 69–70) –, on s'efforce néanmoins de la doter d'une honorable ascendance lointaine, voire préhellénique, comme le montre une note de R. Baladié dans son édition de Strabon (VII, 7, 12, n. 4, p. 150, CUF, 1989) : « Ni Homère, ni Hérodote ne parlent de cette déesse à propos du sanctuaire [sc. de Dodone]. Doublet féminin de Zeus, Dioné reprenait à son compte les caractères de la déesse-mère égéenne dont le culte avait précédé à Dodone celui de Zeus introduit par les Hellènes d'origine indo-européenne. » Or, dans ce courant de pensée, cette « déesse-mère égéenne » ne serait que la Terre-Mère (cf. Georgoudi 2002, pour la critique de ces thèses).

ment (*adikôs*). Mais Agésipolis, mû sans doute par un excès de précaution, voulut obtenir une garantie complémentaire, une confirmation ultérieure de la parole divine : « de là, Agésipolis s'en vint aussitôt à Delphes, et interrogea (ἐπήρετο) à son tour Apollon s'il pensait, au sujet de la trêve, la même chose que son père ». Et le dieu de Delphes ἀπεκρίνατο tout à fait de la même façon[16].

Ainsi, sur la question posée par le roi Agésipolis, Zeus et Apollon sont du même avis. Mais Xénophon emploie deux verbes différents pour énoncer une même décision divine : ἐπισημαίνω, « indiquer par un signe, signifier » dans le cas de Zeus, ἀποκρίνομαι, « répondre » dans le cas d'Apollon. On pourrait penser que cette façon de s'exprimer est due au hasard ou, au contraire, à un effet de style. Cependant, il serait bien possible qu'on ait voulu suggérer une différence plus générale entre deux modes d'action plus ou moins distincts : le père aurait rendu son oracle par un *signe*, tandis que le fils aurait répondu par des mots, des *paroles*.

Or, c'est surtout à l'oracle de Dodone qu'on attribue cette façon d'opérer de Zeus. Strabon, qui parle longuement de ce centre oraculaire, précise (VII, fr. 1) qu'il « rendait ses oracles (ἐχρησμῴδει) non pas à l'aide de paroles (οὐ διὰ λόγων), mais à l'aide de quelques symboles (διά τινων συμβόλων), comme celui d'Ammon en Libye ». La comparaison avec l'oracle d'Ammon n'est pas une idée fortuite de Strabon. Hérodote (II, 57) disait déjà que la mantique (μαντηίη) pratiquée à Thèbes d'Égypte et celle en vigueur à Dodone étaient voisines l'une de l'autre (παραπλήσιαι). Or, Thèbes, berceau du dieu égyptien Amon promu au rang de « roi des dieux », serait à l'origine de la fondation aussi bien de l'oracle d'Ammon « chez les Libyens » que de celui de Zeus « chez les Dodonéens »[17] : deux *chrêstêria* qui seraient donc comme des « filiales » de Thèbes, toujours selon le récit d'Hérodote (II, 54–57) qui identifie souvent les deux divinités[18]. Mais cette identification remonte déjà à Pindare qui parle des *themethla* de Zeus *Ammôn* en se référant

[16] Partant de cette histoire d'Agésipolis, P. Bonnechere (2010) met en question l'idée qu'interroger d'autres oracles sur le même sujet soit un signe de « défiance » envers le dieu ou ses porte-parole.

[17] Sur le récit de cette fondation, voir ci-dessous. Sur les oracles d'Am(m)on à Thèbes d'Égypte et dans l'oasis libyenne de Siwah, ainsi que sur leurs modes de divination, cf. Bouché-Leclercq 2003, 503–518 ; Parke 1967, 194–241.

[18] Cf., à titre d'exemple, II, 55 : l'oracle d'Ammon fondé par les Libyens « est aussi un oracle de Zeus » (ἔστι δὲ καὶ τοῦτο Διός).

sans doute au « siège », au sol libyen où réside le dieu[19]. Même, aux dires de Pausanias (IX, 16, 1), Pindare aurait envoyé aux « Ammoniens de Libye un hymne pour Ammon » qu'on pouvait lire encore à l'époque du Périégète sur une stèle, près de l'autel du dieu, dans son sanctuaire libyen. C'est vraisemblablement à cet hymne qu'appartient le vers pindarique « Ammon, maître de l'Olympe » (Ἄμμων, Ὀλύμπου δέσποτα)[20], ce qui suggère que, pour Pindare, Ammon et Zeus ne forment probablement qu'un seul dieu.

Cependant, l'identification entre les deux divinités ne semble pas être une donnée définitive, d'autant plus qu'Ammon était honoré en Grèce, comme par exemple à Athènes, en tant que dieu égyptien[21]. On peut trouver une autre indication dans un passage où Pausanias dit des Éléens qu'ils « ne se limitent pas dans leurs libations *aux dieux grecs* (θεοῖς δὲ οὐ τοῖς Ἑλληνικοῖς μόνον) », mais qu'ils « en adressent aussi *au dieu de Libye* (τῷ ἐν Λιβύῃ)… », à savoir à Ammon dont « les Éléens consultent l'oracle… depuis la plus haute Antiquité[22] ».

Quoi qu'il en soit, dans le dernier livre de sa *Géographie*, Strabon revient sur cette distinction entre *logoi* et *sumbola*. Cette fois, se référant à la consultation par Alexandre de l'oracle d'Ammon, Strabon oppose les oracles apolliniens de Delphes et des Branchides (à Didymes) où les *apothespiseis*, les réponses oraculaires, se rendent « par des paroles » (διὰ λόγων), à l'oracle d'Ammon où « pour la plus grande part [elles se rendent] par des signes de tête et des symboles (νεύμασι καὶ συμβόλοις comme chez Homère "il dit et, de ses sourcils sombres, le fils de Kronos fit un signe d'assentiment", le prophète ayant joué le rôle de Zeus (τοῦ προφήτου τὸν Δία ὑποκριναμένου) »[23]. Dans ce contexte, le sens du pluriel *neumata* est assez clair. Ammon/Zeus, par

[19] Pindare, *Pythiques* IV, 16 ; sur *themethla* impliquant ici toute la Libye, cf. le commentaire du vers 16 dans Gentili *et al.* 1995, 431–432 ; Calame 1996, 69, 81–82. Sur *themethla* en tant que « fondations », voir les analyses détaillées de Detienne 1998, Index, *s.v. themeilia*.

[20] Pindare, fr. 8 Puech = 36 Maehler (cet hymne pindarique n'est pas adressé « to Dodonaean Zeus », comme l'écrit Eidinow 2007, 68).

[21] Cf. Parker 1996, 195–196.

[22] Pausanias, V, 15, 11. Dans tout ce passage, mais aussi – sauf erreur de ma part – tout au long de son œuvre, la *Périégèse*, Pausanias parle toujours d'Ammon mais jamais de Zeus *Ammôn*, comme on l'écrit dans certains commentaires et traductions.

[23] Strabon, XVII, 1, 43, C 814 ; le vers homérique cité : *Iliade* I, 528. Strabon identifie donc Ammon et Zeus, puisque le prophète en question ne saurait être que celui qui fonctionne dans l'oracle libyen. Sur ce texte, cf. aussi Amandry 1950, 176–178 ; Vallois 1931, 126 sq.

prophète interposé, répond en faisant des signes de tête, voire, dans le cas de la consultation d'Alexandre, un signe d'assentiment, d'approbation, comme le laisse entendre la citation homérique[24].

III. *Autour des* sumbola

Mais comment comprendre ce que représentent les *sumbola* ? *Sumbolon* est un mot polysémique qu'on trouve dans divers registres (juridique, contractuel, philosophique) et qui renvoie généralement à l'accord, au traité, au pacte conclu entre deux parties, surtout dans les relations d'hospitalité ou d'échange. Dérivé du verbe *sumballô* (« rapprocher, réunir, mêler, échanger, interpréter »), le *sumbolon* désigne littéralement – comme l'a bien montré Philippe Gauthier – « un objet incomplet, qui doit être rapproché d'un autre pour prendre toute sa signification ». Ainsi, un objet (par exemple, un osselet, un bâton, une tablette, un jeton) coupé en deux ne devient « reconnaissable » qu'après qu'on a rapproché et réuni ses deux parties[25]. Dans ce sens, le *sumbolon* pourrait, par extension, signifier une « rencontre » entre deux éléments, comme celle évoquée par l'*Hymne homérique à Hermès* (v. 20–38) entre Hermès et la tortue qualifiée de *sumbolon* (v. 30) et qui est la première chose que rencontre cet enfant divin, dès qu'il sort de son berceau et franchit le seuil de la demeure maternelle ; mais, dans ce contexte, c'est l'aspect du fortuit, de l'inattendu qui est mis en avant[26].

Or, c'est sans doute les notions de « rencontre », de « reconnaissance » qui semblent se profiler derrière le mot *sumbola* dans le contexte divinatoire. Tout d'abord, le *sumbolon* agirait, en l'occurrence, comme une « marque de reconnaissance » entre la divinité oraculaire et le

---

[24] Le verbe *neuô*, dont dérive le nom d'action *neuma*, signifie en général « se pencher en avant, s'incliner, faire un signe de tête » et il est souvent employé comme synonyme de *kataneuô*, « faire signe que oui, approuver », par opposition à *ananeuô*, « relever la tête en arrière » en signe de refus, de désapprobation, cf. Chantraine 1999, *s.v.* νεύω.

[25] Sur les différents sens de *sumbolon*, voir les analyses fondamentales de Gauthier 1972, part. p. 62–104 (citation, p. 65).

[26] Cf. Jaillard 2007, 128, 168–169, 186. C'est sans doute le sens de « rencontres de la route » qu'il faut donner à l'expression *enodious sumbolous* dans Eschyle, *Prométhée enchaîné* 487. Un sens que confirment par ailleurs les *Scholies à Pindare, Olympiques* XII, 10 a : « nous appelons *sumboloi* les éternuements (*ptarmous*), ou les rumeurs (*phêmas*), ou les rencontres (*apantêseis*) ».

mortel qui l'interroge, comme un moyen qui « rapproche » le dieu et l'homme. Loin d'être un simple synonyme de *sêmeion* (signe) ou d'*oiônos* (présage), comme le laissent entendre certains lexicographes[27], le *sumbolon* serait un indice qui « met ensemble » deux entités, une sorte de signal grâce auquel les humains pourraient « reconnaître » la présence de la puissance divine à laquelle ils s'adressent. Dans un second temps, le *sumbolon* agirait comme un « rassembleur », comme un « ajusteur » des pièces susceptibles de rendre intelligible la réponse des dieux. De ce point de vue, une phrase dont la signification n'est pas claire serait comme une sorte d'« oracle pas facile à rassembler (οὐκέτ' εὐξύμβλητος ἡ χρησμῳδία) », donc à conjecturer, comme le dit la malheureuse Iô en qualifiant ainsi une réponse difficile à comprendre que lui donne Prométhée[28].

Mais s'il en est ainsi, comment peut-on se représenter cette mantique *dia sumbolôn*, pratiquée aussi bien dans l'oracle d'Ammon que dans celui de Zeus Dodonéen, selon les deux passages de Strabon (qui, de toute façon, ne semble pas avoir une connaissance directe de ces deux oracles) ? Une notice sommaire et tardive pourrait nous donner quelques indications. Dans ses scholies à Dénys le Périégète, Eustathe écrivait en se référant à l'oracle d'Ammon[29] : Ἱστορεῖται δὲ τὰς μαντείας διὰ συμβόλων ἐν Ἄμμωνος γίνεσθαι, ἤτοι διὰ σχημάτων τινῶν καὶ κατανεύσεων καὶ ἀνανεύσεων. Les prédictions, les oracles qu'on demande à Ammon se rendent donc « par des symboles », c'est-à-dire (*êtoi* : sens tardif) par certains *schêmata*, par des *kataneuseis* et des *ananeuseis*. Si la signification des deux derniers mots semble assez claire, puisqu'ils désignent des signes de tête affirmatifs ou négatifs (voir ci-dessus), que veut-on signifier par les *schêmata* ? Étant donné le

---

[27] Cf. Hésychius, *s.v.* σύμβολον· σημεῖον ; σύμβολος· οἰωνός ; *Souda*, *s.v.* σύμβολον· οἰώνισμα, σημεῖον, μάντευμα ; *Etymologicon Magnum*, *s.v.* σύμβολα· σημεῖα, τέρατα, μαντεύματα, οἰωνίσματα. C'est pourquoi, la traduction de *sumbolon/sumbola* par « signe(s) » n'est pas toujours pertinente (par exemple, dans Pindare, *Olympiques* XII, 7–8, ou dans Eschyle, *Agamemnon* 144). Toutefois, il est vrai qu'il n'est pas aisé de traduire le mot *sumbola* lorsqu'il côtoie le *sêmeion* (cf. Plutarque, *Périclès* VI, 5), ou l'*oiônos* (cf. Jamblique, *Vie de Pythagore* XIII, 62).

[28] Eschyle, *Prométhée enchaîné* 775 (χρησμῳδία : litt. un « oracle chanté » en vers) ; εὐξύμβλητος : cf. la variante εὐξύμβολος dans Eschyle, *Choéphores* 170. Le langage oraculaire connaît aussi quelques rares emplois du verbe *sumballô* ; cf. Platon, *Cratyle* 384 a 5 : « interpréter l'oracle » (*sumbalein tên… manteian*) ; Aristote, fr. 532 Rose : *kai sumbalontes ton chrêsmon*, ce qui veut dire peut-être qu'on réunit, qu'on rapproche les éléments qui donnent sens à la parole divine.

[29] Eustathe, *Comm. in Dionys. Periegesin* v. 211 (C. Müller, *Geographi Graeci Minores*, II, p. 253, 33). Cf. Bouché-Leclercq 2003, 510.

champ sémantique du mot *schêma*, il est probable que les *schêmata* de cette scholie renvoient à certaines formes, positions, attitudes ou certains gestes produits (par la divinité ?) pendant la consultation, autant d'indices que les agents oraculaires devaient interpréter. Si donc l'on comprend bien ce texte lapidaire, les *schêmata*, les *kataneuseis* et les *ananeuseis* feraient partie de *sumbola*, ce qui montre que la polysémie du *sumbolon* se vérifie aussi dans le contexte de la divination.

Cette divination opérée *dia sumbolôn* est ainsi plus facile à saisir dans l'oracle d'Ammon que dans celui de Dodone. Pour ce dernier, Strabon (VII, fr. 1), tout en s'exprimant avec hésitation (*isôs*, peut-être), semble associer la mantique « par les symboles » au vol des trois colombes (voir *infra*), ou plutôt à « quelque vol extraordinaire (ἴσως δέ τινα πτῆσιν… ἐξαίρετον) » effectué par ces oiseaux, de l'observation desquels les prêtresses tiraient leurs prédictions (*proethespizon*).

Mais en ce qui concerne l'oracle d'Ammon, un autre texte vient clarifier quelque peu le passage de Strabon où il est question, comme on l'a vu, non seulement de *sumbola*, mais aussi de *neumata*. Il s'agit d'un long passage de Diodore de Sicile (XVII, 50–51) qui se réfère à la fameuse consultation de cet oracle par Alexandre. L'image – le *xoanon* du dieu, dit Diodore – est placée sur une barque d'or portée en procession par quatre-vingts prêtres. Or, ce ne sont pas ces *hiereis* qui commandent le trajet de la barque par leurs propres mouvements (*automatôs*), mais c'est le dieu lui-même qui dirige la marche (*tên poreian*) par un « signe de tête » (*neuma*). L'image divine s'exprime donc par signes de tête, ce qui nous fait mieux comprendre les *neumata* mentionnés par Strabon : car ce serait sans doute par des mouvements de tête qu'Ammon aurait transmis aux consultants ses réponses – affirmatives ou négatives[30]. Quant aux *sumbola*, Diodore ajoute un

[30] Ce procédé n'est d'ailleurs pas étranger aux pratiques oraculaires observées chez Amon, en Égypte pharaonique. On avait l'habitude d'interroger le dieu lors d'une sortie de sa statue, presque toujours cachée dans un *naos* porté sur une barque processionnelle. Les réponses d'Amon – positives ou négatives – étaient alors rendues par des mouvements en avant ou en arrière de la barque, mue par la force divine : voir Dunand & Zivie-Coche 1991, 121–126 ; cf. aussi Amandry 1950, 174–176 ; Parke 1967, 195. La ressemblance entre ces pratiques et le récit de Diodore met en question la thèse défendue par certains savants, selon laquelle l'image de l'Ammon libyen « avait bien la forme de l'omphalos delphique » (Vallois 1931, 127–134, avec bibliographie précédente). Cette thèse s'appuie, en fait, sur un passage de Quinte-Curce (*Histoire d'Alexandre* IV, 7, 23–24) qui compare l'image du dieu à une sorte d'ombilic (*umbilicus*). Mais on voit mal un « omphalos » faire des *neumata*, des signes de tête, même si le prophète prenait bien soin de les répéter après, comme le croit Vallois (p. 134).

détail aussi intéressant que déconcertant (XVII, 51). Lorsqu'Alexandre est conduit par les prêtres dans le temple d'Ammon et demande (entre autres) au dieu s'il veut bien lui accorder « le commandement de toute la terre » (*tên hapasês gês archên*), les hommes qui portent l'image divine se mettent en mouvement suivant « certains *sumbola* prescrits par la voix (τεταγμένοις τισὶ τῆς φωνῆς συμβόλοις) », sans doute la voix du dieu. Et c'est alors que le prophète annonce à Alexandre que le dieu répond favorablement à sa demande, comme si ces *sumbola* de la voix divine fonctionnaient à la manière de « signaux » sonores émis par la *phônê* pour orienter les mouvements des porteurs de façon à signifier, d'une manière ou d'une autre, l'assentiment d'Ammon à la requête d'Alexandre[31].

IV. « *Signifier* » *et* « *répondre* »

L'image, donc, qui semble se dégager à travers ce que disent ou suggèrent les textes cités jusqu'à maintenant donne à voir Zeus en tant que dieu qui « signifie » (*sêmainei*), qui s'exprime, qui livre ses réponses, qui énonce ses décisions, surtout par signes (*sêmeia*), par symboles (*sumbola*), en laissant à son fils Apollon l'usage des paroles, des *logoi* par lesquels il « répond » (*apokrinetai*). Un passage remarqué de Démosthène va dans le même sens. Dans le *Contre Midias* (XXI) 53, l'orateur cite certains oracles de Dodone (*ek Dôdônês manteiai*) qui enjoignent le peuple d'Athènes de s'acquitter de ses devoirs cultuels envers différentes divinités. Or, si l'on comprend bien la structure de ce texte, il s'agirait, en fait, de deux *manteiai* qui commencent ainsi : 1) Τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων ὁ τοῦ Διὸς σημαίνει ; 2) Ὅ τοῦ Διὸς σημαίνει ἐν Δωδώνῃ. Ces deux oracles emploient donc le verbe *sêmainô*, « signifier », et le sujet de cette action ne serait pas Zeus directement mais celui qui est désigné par l'expression *ho tou Dios*. Or, derrière l'article masculin *ho*, on devrait entendre un personnage parlant au nom de Zeus, qu'il s'agisse d'un hypophète ou d'un prêtre. Cependant, cette interprétation plus que probable a été réfutée par Herbert W. Parke sur la base d'une vision « évolutionniste ». Il est persuadé que, vers le milieu du v^e^ siècle avant notre ère, il y eut un « grand changement » concernant

[31] Sur *sumbolon* comme « signal », cf. Eschyle, *Agamemnon* 315 ; Plutarque, *Antoine* XXXIX, 3. Sur les différentes questions posées par Alexandre à Ammon, cf. Plutarque, *Alexandre* XXVII, 5–9, où, cependant, il n'est pas question de *sumbola*.

le personnel oraculaire de Dodone : les hypophètes *Selloi* dont parlait Homère auraient disparu de la scène en laissant la place aux trois « prophétesses » (*promanties*) mentionnées par Hérodote[32]. En conséquence, dit Parke, la seule possibilité c'est que l'article masculin *ho* (dans la phrase citée par Démosthène qui écrit au IV^e^ siècle) implique « some noun such as 'lot' (*cleros*) », puisque on sait que la cléromancie, le tirage au sort, était aussi pratiquée à Dodone[33] ; il serait donc question du « [sort] de Zeus »[34]. Cependant, ce « passage » du masculin au féminin n'est pas confirmé, de façon absolue, par les faits. Les hommes au service de Zeus n'ont pas déserté son oracle, même s'ils sont moins présents dans les sources posthomériques[35]. Cela, d'ailleurs, n'a rien d'étonnant puisque les porte-parole des dieux dans les différents oracles du monde grec forment, dans la majorité des cas, un personnel multiple, varié, parfois fort hiérarchisé, composé d'hommes et de femmes qui font fonctionner la machine oraculaire, souvent selon des règles fixées par la cité (cf. Georgoudi 1998).

---

[32] En fait, Hérodote (II, 55) qualifie aussi ces trois femmes d'ἰρήιαι, « prêtresses » (cf. également Platon, *Phèdre* 244 ab), mais d'autres sources emploient le terme προφήτιδες, « prophétesses ». Sur ces qualificatifs, ainsi que pour un bref examen du personnel oraculaire de Dodone (féminin et masculin), cf. Georgoudi 1998, 334–340. Cependant, ces hommes et femmes au service du Zeus Dodonéen mériteraient un développement ultérieur, plus rigoureux et approfondi, pour autant qu'une documentation complexe et lacunaire puisse le permettre.

[33] Parke soutient (1967, 83–84, 108–111) que le sort avait déterminé les réponses aux questions oraculaires. Mais selon Lhôte (2006, 427–428), cette « thèse… trop schématique et trop systématique » doit être révisée et nuancée.

[34] Parke 1967, 29, 39, 55 et 69 (sur « the great change »), 85–86 (sur la phrase de Démosthène). Ailleurs dans son ouvrage (p. 74–75), Parke semble situer le début de ce changement « from prophets to prophetesses » pendant l'époque archaïque, « before the fifth century ». Sur la même ligne, cf., par exemple, Easterling 1982, 99 : « At Dodona the interpreters were first priests (the Selloi), later priestesses, two or three in number » ; ou Johnston 2008, 71 : les *Selloi* auraient cédé leur place aux prêtresses « perhaps in imitation of Delphi and its female Pythia ».

[35] Dans les *Trachiniennes* de Sophocle (tragédie située entre 457 et 430 : Easterling 1982, 23), les *Selloi* sont bien à Dodone, et c'est dans leur bois sacré (*alsos*) qu'est entré Héraclès pour consulter Zeus, comme on le verra (v. 1164–1168). Plus tard (III^e^ siècle avant notre ère), Callimaque, *Hymne à Délos* 284–286, qualifiera de *gêlechees* (« dont la couche est la terre ») non pas les *Selloi* mais plus généralement « les Pelasges de Dodone », qui sont appelés aussi « servants » (*therapontes*) du fameux chaudron dodonéen (voir ci-dessous). Mais Callimaque connaît bien les *Selloi* aussi (*Aetia* I, fr. 23, 3 Pfeiffer, avec l'apparat critique), et même chez Philostrate (II^e^–III^e^ siècle de notre ère), le souvenir des hypophètes de Zeus, qu'il appelle aussi « prêtres », n'a pas disparu à côté des « prêtresses *Dôdônides* » (*Imagines* II, 33). Voir aussi Dieterle 2007, 44, 53–54 (contre la théorie du « grand changement » au V^e^ siècle et sur la présence attestée de prêtres à Dodone au II^e^ siècle avant notre ère).

Quoi qu'il en soit, ce qui importe surtout ici c'est le mode opératoire attribué au Zeus Dodonéen dans le passage de Démosthène. Le dieu ou, en l'occurrence, son porte-parole « signifie » – comme d'ailleurs le Zeus d'Olympie. Or, s'appuyant sur ce texte et quelques autres témoignages comparables, mais surtout sur la distinction établie par Strabon entre, d'une part, les « signes » ou les « symboles » de Zeus et, d'autre part, les « paroles » d'Apollon dans l'espace oraculaire, certains modernes ont classé résolument Dodone dans la première catégorie. Un exemple caractéristique de cette position est fourni par Jacqueline Champeaux dans un article sur le langage des oracles : « Un oracle n'est pas nécessairement déprécié, moins archaïque, donc moins digne de vénération, parce qu'*il ne résonne pas de la parole du dieu*. L'oracle de Dodone, le plus archaïque, au moins par ses méthodes, des oracles grecs, *n'est pas un oracle de la parole*[36]. » Comme le disait aussi Ph. Bruneau, Dodone ne saurait être un « oracle qui parle », un *manteion phthegmatikon*, comme l'écrivait Maxime de Tyr qui caractérisait ainsi toute sorte d'oracles, qu'il fût d'Ammon, de Zeus ou d'Apollon. « Le chêne de Dodone ne paraît guère mériter ce qualificatif », ajoutait Bruneau en renvoyant à Strabon (VII, fr. 1)[37].

Mais avant d'aller s'interroger sur la nature des « signes » par lesquels répond Zeus *Dôdônaios*, essayons de mieux saisir le sens du verbe *sêmainô*. Certes, dans le domaine de la divination, *sêmainô* signifie, de façon générale, envoyer un « signe » (un *sêmeion* ou un *sêma*). Il y a des signes qui peuvent être, à cause sans doute de leur répétition, immédiatement compréhensibles et interprétables. L'éclair, par exemple, qui apparaissait au-dessus du lieu-dit Harma (« le Char »), sur le mont Parnès, donnait le signal du départ de la Pythaïde, à savoir de la députation (*theôria*) envoyée par les Athéniens à l'Apollon de Delphes. Or, les Pythaïstes, les membres de cette *theôria*, guettaient ce moment pendant trois mois à partir de l'autel de Zeus *Astrapaios* à Athènes, ce qui montre que c'était ce Zeus « lanceur d'éclairs » qui leur envoyait chaque fois son éclair, un signe manifeste pour qu'ils prennent aussitôt la route[38]. Cependant, il y a d'autres signes qui ne

[36] Champeaux 1997, 420 (je souligne).
[37] Bruneau 1970, 150. Maxime de Tyr, *Dissertations* XLI, 1.
[38] Strabon, IX, 2, 11. Les Athéniens, dit Plutarque (*Nicias* XIII, 3 sq.), se préparaient pour l'expédition de Sicile sans se laisser détourner « par rien, même pas par des signes visibles et évidents (*ta proupta kai kataphanê tôn sêmeiôn*) » qui annonçaient clairement leur futur désastre.

sont pas immédiatement explicites mais qui fonctionnent comme une sorte de signal avertisseur susceptible de déclencher, de provoquer une action comme la consultation d'un oracle. Un *sêmeion*, par exemple, apparu au ciel, incite le peuple athénien à demander à l'Apollon de Delphes « ce que les Athéniens doivent faire, ou à quel dieu ils se trouveront bien d'adresser des sacrifices ou des prières à la suite du signe (*apo tou sêmeiou*) ». La réponse d'Apollon « au sujet du signe apparu au ciel » ne se fait pas attendre : il prescrit aux Athéniens une longue série de sacrifices et de rites en l'honneur de dieux et de déesses, mais aussi du héros archégète dont ils portent le nom[39].

Dans le cas, maintenant, du Zeus Dodonéen qui *sêmainei* par porte-parole interposé, on dirait que, dans le passage du *Contre Midias* cité plus haut, ce verbe a une valeur plus générale et en même temps plus directe. Le dieu n'envoie pas, en l'occurrence, un simple signe, interprétable ou non, mais il fait savoir, il annonce, voire il prescrit au peuple d'Athènes, par ses deux réponses (*manteiai*)[40], des sacrifices coûteux (puisqu'il s'agit toujours de bœufs) à lui-même et à Dioné, mais aussi à d'autres divinités honorées par les Athéniens (Dionysos, Apollon *Apotropaios*, Zeus *Ktêsios*). Mais il y a plus. Zeus « ordonne » (*keleuei*) aux Athéniens d'accomplir ces rites sacrificiels parce qu'ils sont pris en flagrant délit de négligence envers lui et son oracle, en laissant « passer le moment du sacrifice et de la *theôria* ». Dans un tel contexte, le verbe *sêmainô*, tout en gardant à l'arrière-plan ses attaches avec le « signe », fonctionnerait plutôt comme certains verbes employés souvent par le langage oraculaire, tels *anairô, chraô, legô*, dans le sens de répondre, rendre un oracle, dire, prescrire, etc. Ce type de variation sémantique pourrait aussi être remarqué avec le verbe *prosêmainô*. Les dieux peuvent, le cas échéant, avertir les hommes (*prosêmainousin*) en leur envoyant des signes, des prodiges (*terata*)[41]. Mais, en règle générale, dit encore Xénophon, « les dieux, étant éternels, savent tout : ce qui a été, ce qui est, et ce qu'il adviendra de chaque événement ». Ils indiquent ainsi d'avance (*prosêmainousin*) aux hommes qui les

[39] Démosthène, *Contre Macartatos* (XLIII), 66 ; cf. Parker 2000, 94 ; 2005, 108. Le héros en question est sans doute Érechthée dont descendaient les Athéniens, appelés aussi *Erechtheidai* : cf. Pindare, *Isthmiques* II, 19 ; Démosthène, *Contre Midias* (XXI), 52.

[40] Cf. Dinarque, *Contre Démosthène* (I), 78 : « Écoutez encore, Athéniens… la *manteia* venue de Dodone, de la part de Zeus *Dôdônaios*. »

[41] Cf. Xénophon, *Mémorables* I, 4, 15. Sur *teras*, voir dans ce volume I. Chirassi-Colombo.

consultent (*tôn sumbouleuomenôn anthrôpôn*) « ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire (ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ οὐ χρή) », en donnant des conseils (*sumbouleuein*) non pas à tous, mais à ceux auxquels ils sont favorables[42]. Les hommes posent donc des questions aux dieux avant d'entreprendre une action, et les *theoi* leur répondent s'ils consentent à les conseiller. Dans ce contexte encore, le « signe » s'efface, d'une certaine façon, derrière l'acception plus générale du verbe *prosêmainô*.

V. *L'arbre et les oiseaux à voix humaine*

Revenons maintenant à la nature de ces « signes » qui auraient dominé l'espace dodonéen en tant que mode d'expression choisi par Zeus pour rendre ses oracles. Quels seraient ces « signes » qui, si l'on comprend bien certains modernes, « signifient » mais ne « parlent » pas ? Quels seraient ces « techniques… archaïques » et ces « sons, qui ne sont ni articulés, ni, à plus forte raison, porteurs d'un contenu intelligible[43] » ? Jacqueline Champeaux (*ibid.*) résume bien l'*opinio communis* en précisant la nature de ces sons qui seraient : « le bruissement des feuilles du chêne sacré, les cris des colombes et le bruit du ou plutôt des chaudrons de bronze », trois types, donc, de sons qui auraient représenté autant de méthodes divinatoires pratiquées à Dodone.

Laissons de côté pour le moment le(s) chaudron(s) et situons brièvement le « chêne » et les « colombes » dans l'univers de Dodone, avant d'en parler plus longuement (voir *infra*). Celui qui s'est particulièrement intéressé aux récits de fondation de cet oracle, c'est bien Hérodote, qui prend soin d'en exposer scrupuleusement deux variantes : celle que lui avaient racontée « les prêtres de Zeus Thébain », en Égypte, et celle qu'il a apprise de la bouche des trois « prêtresses de Dodone » – qu'il appelle aussi *promanties*[44]. Or, c'est dans la version dodonéenne qu'interviennent les deux éléments, fondamentaux dans l'histoire de cet oracle, que sont le « chêne » et les « colombes ». Voici donc, dit

---

[42] Xénophon, *Cyropédie* I, 6, 46. Parfois même, les dieux envoient aux humains des « avis » (*sumboulous*) pour leur dire « ce qu'il faut faire et ne pas faire » (Xénophon, *Mémorables* I, 4, 15).

[43] Champeaux 1997, 420.

[44] Hérodote, II, 54–57 (voir aussi *supra*, n. 32). Tout cela ne l'empêche pas d'exprimer par la suite son jugement à lui, sa propre *gnômê* (cf. Darbo-Peschanski 2007, 68–72). Sur le terme *promantis*/*promanties* par rapport aux prophètes et aux devins, cf. Georgoudi 1998, 328–335.

Hérodote (II, 55), ce que racontent les *promanties* de Dodone : deux *peleiades* noires, s'envolant de Thèbes d'Égypte, s'en vinrent l'une en Libye, l'autre chez les Dodonéens. Cette dernière se posa sur un chêne et dit aux habitants du pays qu'il fallait établir dans ce lieu un oracle de Zeus, ce qui fut fait. Cet oiseau, appelé en grec *peleia* ou *peleias*, ne serait pas, à proprement parler, une colombe, une *peristera*, comme l'on traduit d'habitude, mais ce que les ornithologues modernes nomment un « pigeon biset », un oiseau migrateur qui fréquente de préférence les régions rocheuses et montagneuses[45].

L'association du chêne et des *peleiai* ou *peleiades* avec Zeus ne semble ni fortuite ni tardive. Dans l'*Iliade*, Zeus possède déjà *son* chêne, sa *phêgos* « très belle » (*perikallês*) et « haute » (*hupsêlê*) qui se trouvait aux portes Skaiai, dans la partie occidentale de Troie – même s'il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'un chêne « mantique »[46]. Quant aux *peleiai*, ces oiseaux servaient fidèlement « Zeus le père » en lui apportant l'ambroisie (*Odyssée* XII, 62–63). Or, dans l'univers oraculaire de Dodone, Zeus, le seigneur des lieux, retrouve son arbre « sacré »[47] ainsi que ses serviteurs ailés nichés dans le tronc de la *drus* ou perchés sur ses branches, mais cette fois, c'est pour faire connaître aux hommes qui *les* consultent – nous le verrons – les volontés et les décisions de celui qui, parmi tous les dieux, est considéré comme le maître de la mantique (cf. *supra*).

À côté de cet arbre extraordinaire et de ces animaux si particuliers et si proches du dieu oraculaire, le tableau dodonéen s'étoffe d'un objet tout aussi exceptionnel, le fameux « chaudron d'airain de Dodone » (Δωδωναῖον χαλκεῖον) qui remplissait le sanctuaire divin d'un « son

---

[45] Bodson 1978, 101–103 (avec références et bibliographie).

[46] *Iliade* V, 693 ; VII, 60 ; IX, 354. Depuis Homère, le grec emploie surtout deux noms féminins pour désigner le chêne : *hê drus*, dont le sens originel était « tout arbre », et *hê phêgos*, plus particulièrement le chêne à glands comestibles (Chantraine 1999, *s.v.*). Mais voir *infra*, sur le nom au masculin : *ho drus*.

[47] Le chêne dodonéen (la *drus* ou la *phêgos*) est souvent qualifié de *hiera* : cf. Euripide, *Mélanippe* fr. 14, v. 16 Jouan-Van Looy (= 494 Kannicht) ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* I, 14, 5 ; Strabon VII, fr. 1b ; Pausanias, I, 17, 5, etc. Cette relation étroite entre Zeus et le chêne lui a valu l'épithète cultuel de *Phêgônaios*, « dieu du chêne » ou « de la chênaie » (Souidas, *FGrHist*, 602 fr. 11 Jacoby ; Zénodote, *ap.* Étienne de Byzance, *s.v.* Δωδώνη). Strabon (*ibid.*) ajoute que ce chêne « est considéré comme la plante la plus antique qui soit (*archaiotaton… phuton*) et la première qui ait donné aux hommes leur nourriture » (sur la terre « nourricière » de Dodone, *cf. supra*, avec la n. 6).

harmonieux » (ἦχος ἐναρμόνιος) selon différentes modalités[48]. D'après l'une des versions, près de ce chaudron se dressait une statue tenant un fouet d'airain dont les lanières, mues par le vent, frappaient le vase en produisant ainsi un son qui se prolongeait très longuement. Ou bien, selon d'autres variantes, il n'y avait pas *un* chaudron mais plusieurs *lebêtes*, ou encore plusieurs trépieds (*tripodes*), placés côte à côte. Or, lorsque quelqu'un touchait l'un de ces récipients, le son produit ainsi se transmettait aux autres *ek diadochês*, « successivement », et ce « son », cet *êchos* prolongé, ne s'arrêtait que si l'on venait à toucher de nouveau un de ces objets sonores.

C'est sans doute la présence envahissante de ces « producteurs de son »[49] qui incite plusieurs modernes à privilégier la « nature acoustique » des diverses méthodes dodonéennes relevant, selon une opinion bien ancrée, de « la divination inductive ». De ces procédés, « le plus ancien, attesté déjà par Homère », aurait consisté « à expliquer le bruissement du chêne sacré », l'arbre qui « transmettait la voix même de Zeus »[50]. Ces « sons omniprésents » sont ainsi mis en valeur en tant qu'élément dominant, point focal sur lequel se concentreraient les différents procédés oraculaires de Dodone, comme il a été dit encore récemment par Sarah Johnston, dans une réflexion par ailleurs intéressante sur l'oracle dodonéen : « In any case, we can reasonably well *bring together* four elements of Dodonian prophecy that are mentioned in literary sources (dove priestesses, doves, cauldrons and oak tree) under *a single model, centering on sounds* that were interpreted by women, while in an altered state of consciousness, to be messages from Zeus[51]. » Pour confirmer cette image, on évoque parfois l'existence hypothétique d'une source « mantique » à Dodone, qu'un texte très postérieur de Servius situe au pied d'un chêne immense (*quercus immanis*) : le murmure de son eau (*suo murmure*), par l'inspiration des

[48] Voir l'étude indispensable de Cook 1902, qui rassemble commodément et discute un grand nombre de sources portant sur la description et le fonctionnement de cet objet.

[49] Cf. Callimaque, *Hymne à Délos* 286, qui qualifie le *lebês* de Dodone d'*asigêtos*, « qui ne se tait pas ».

[50] Bodson 1978, 111. On ne peut pas poser ici la cruciale question de la distinction entre « divination *inductive* » et « divination *intuitive* », une classification plutôt artificielle qui ne correspond pas à la réalité cultuelle des oracles grecs. Esquissée par certains auteurs anciens, adoptée comme une évidence par de nombreux spécialistes des mondes grec et romain (cf., plus récemment, Bonnechere 2007, 150–155), cette division entre deux groupes de procédés divinatoires a été, en fait, codifiée et définie par Bouché-Leclercq 2003 (cf. « Préface »).

[51] Johnston 2008, 71–72 (je souligne).

dieux, aurait rendu des oracles qu'une vieille femme, nommée Pelias, aurait interprétés pour les hommes[52]. Il est vrai que Pline signale à Dodone une « source de Jupiter » dont l'eau glacée aurait la capacité aussi bien d'éteindre les torches enflammées que d'allumer les flambeaux éteints[53]. Mais, mis à part Servius dont le texte comporte, en plus, des inexactitudes[54], ces témoignages tardifs d'auteurs latins restent absolument muets sur le supposé « murmure prophétique » d'une source dodonéenne dont la présence n'est du reste pas attestée par les fouilles, du moins jusqu'à présent[55].

VI. *Un univers sonore*

On aurait donc affaire à trois types de sons, émis par le chêne, les *peleiai* et le(s) chaudron(s), des sons qui seraient autant de « signes » envoyés par Zeus pour qu'ils soient captés et interprétés par les consultants eux-mêmes, mais surtout par les desservants de l'oracle – qu'ils soient hommes ou femmes. Ainsi, l'oracle de Dodone aurait constitué un univers « sonore » par excellence, où « le bruissement des feuilles (ou du feuillage) du chêne », « les cris » des *peleiai* et le « son retentissant et

---

[52] Servius, à *Énéide* III, 466. Cf. Johnston 2008, 65–66, 71–72. Sur la recherche d'une source (mais aussi d'une grotte) sacrée, censée avoir des « vertus mantiques », dans les centres oraculaires grecs, cf. Georgoudi 1998, 320–326. Cette « quête » d'une eau « prophétique », chère à certains modernes, est souvent associée, dans ce type de construction théorique, à l'existence supposée d'une puissance féminine « chthonienne » qu'on postule aux origines des oracles.

[53] Pline, *Histoire naturelle* II, 228. Elle a été mentionnée aussi par Mela (II, 43) et vraisemblablement par Lucrèce (VI, 879–889) qui, sans situer la source, parle de ce phénomène en essayant de lui donner une explication rationnelle. Cf. aussi *Etymologicon Magnum*, *s.v.* ἀναπαυόμενον ὕδωρ, où il est question d'une source intermittente à Dodone.

[54] Il parle, par exemple, d'un temple (inexistant) consacré à Jupiter et à Vénus, qu'il situe dans le territoire des Étoliens, ce qui est aussi inexact puisque Dodone, jusqu'au début du IV^e^ siècle avant notre ère, dépendait des Thesprotes avant de passer sous la domination des Molosses (Strabon, VII, 7, 11 ; cf. Lhôte 2006, X).

[55] Ce que note d'ailleurs, avec raison, Johnston 2008, 66, tout en trouvant intéressante l'idée « that at Dodona one *listened* to a spring » qui, si l'on en croit Servius, serait « inspirational ». On ne saurait non plus conclure à l'existence d'une source « mantique » à partir des traces d'une conduite d'eau signalées par Evangelidis et Dakaris 1959, 51. Le témoignage de Servius et l'hypothèse d'une source oraculaire à Dodone ont été souvent rejetés ou mis en doute : cf. Rachet 1962, 97 ; Parke 1967, 66–69 ; Eidinow 2007, 67. Dieterle 2007, 61, renvoie à une lamelle oraculaire de Dodone où il aurait été question d'une « source sacrée » susceptible de guérir le pied malade d'un enfant. Pourtant, le texte fragmentaire et incertain de cette lamelle, qu'on a restitué de façon très douteuse, est loin de confirmer une telle lecture, comme l'a bien montré Lhôte 2006, 159–160, n° 69.

prolongé » du bronze[56] auraient rivalisé pour « signifier » aux mortels les volontés de Zeus. Certes, cette image de l'oracle dodonéen n'est pas fausse dans ses grandes lignes, mais elle gomme, d'une certaine façon, ou elle relègue au second plan, me semble-t-il, la *parole* oraculaire qui est bien présente à Dodone et, qui plus est, dès la fondation de l'oracle. De ce point de vue, il est sans doute intéressant de relever une expression qu'emploie Philostrate pour qualifier l'espace oraculaire, lorsqu'il décrit avec minutie le tableau idyllique de Dodone : « Ce lieu, dit-il, est plein d'*omphê*[57]. » Or, le mot *omphê* désigne la voix, surtout la voix divine, voire la voix prophétique, celle, par exemple, d'Apollon de Delphes. Comme le chante Théognis de Mégare quand il évoque les qualités requises d'un envoyé officiel chargé de consulter Delphes, c'est la « voix », l'*omphê* apollinienne, que la prêtresse du dieu [sc. la Pythie] « en rendant l'oracle… signifie » à ce *theôros*, « du fond du riche *aduton* »[58]. L'*omphê* ne saurait être ici une simple voix sonore mais la réponse, le message même qu'Apollon transmet, « signifie », par l'intermédiaire de la Pythie, au délégué de la cité[59]. C'est dans ce sens qu'on devrait comprendre les *omphai* d'Apollon dont parle Œdipe, le roi aveugle et banni de son royaume de Thèbes, quand il s'adresse aux Euménides dans leur bois sacré à Colonos : ces *omphai* sont justement les prédictions du dieu de Delphes, « la foule de maux » (*polla… kaka*) qu'il avait autrefois annoncés à Œdipe[60]. À son tour, Apollon va connaître, de la « voix » même de Zeus (*ek Dios omphês*), la volonté (*boulên*) de son père, ses « dits divins » (*thesphata*)[61].

---

[56] Inutile de rappeler que ces trois éléments sonores reviennent souvent, dans leur ensemble ou en partie, dans les travaux des modernes sur Dodone, bien qu'il arrive parfois qu'on mette en question, on le verra, l'exactitude de ces affirmations.

[57] Philostrate, *Imagines* II, 33, 3 : τὸ χωρίον δὲ αὐτὸ… ὀμφῆς μεστόν.

[58] T/héognis, 805–810 : ἄνδρα θεωρὸν… ᾧτινί κεν Ιυθῶνι θεοῦ χρήσασ᾽ ἱέρεια/ ὀμφὴν σημήνῃ πίονος ἐξ ἀδύτου… Sur l'*aduton* de Delphes qui n'était ni une structure souterraine ni une partie distincte du mégaron, cf. les pages toujours utiles de Roux 1976, 91–117.

[59] Dans ce contexte, le verbe *sêmainô* ne voudrait pas dire « envoyer un signe », mais plutôt « indiquer le message divin, transmettre les paroles du dieu ». Cf. aussi Amandry 1950, 178, n. 3, qui remarque à juste titre que si le mot *sêmainô* « est constamment employé à propos de phénomènes par lesquels se manifeste la volonté divine… il s'applique aussi bien à une révélation par des mots que par des signes ».

[60] Sophocle, *Œdipe à Colone* 84–87, 101–105. Cf. v. 550, où le mot *omphê* désigne un message envoyé par un mortel. Les paroles qu'une « corneille bavarde » adresse au devin Mopsos sont qualifiées d' *omphê* par Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* III, 927–939.

[61] *Hymne homérique à Hermès* 531–540.

Enfin, ce qui ressort aussi des vers de Théognis c'est qu'Apollon, le fils, peut « signifier » aux hommes ses oracles, ses prédictions, comme Zeus, le père, « signifie » aux Athéniens, avec détails et précisions, les sacrifices et les rituels qu'ils doivent accomplir pour honorer certains de leurs dieux. Dans ces contextes, les deux divinités n'envoient pas aux consultants un *sêmeion* ou un *sêma* qu'on devrait par la suite déchiffrer, comme il peut arriver dans d'autres circonstances[62], mais elles « signifient » leur réponse en s'exprimant « par des *logoi* », non pas directement mais, en l'occurrence, par la bouche de leur porte-parole attitré[63]. Ainsi ces oracles formulés avec des paroles donnent au verbe *sêmainô* une acception plus large qui l'associe à des mots, à un discours[64].

VII. *La présence de la parole*

Mais revenons à Dodone pour essayer de mieux cerner la présence de la parole dans ce monde à voix multiples. Tout d'abord, la première consultation de l'oracle dodonéen, dont il est question dès l'*Odyssée*, semble se dérouler sous le signe de la parole. Le consultant est Ulysse

---

[62] Que Zeus envoie des « *signes* » (des *sêmeia* ou des *sêmata*) est un fait avéré depuis Homère (cf., par exemple, *Iliade* II, 350–353 ; VIII, 170–171 ; IX, 236–237, etc.). En Attique, le Zeus « qui donne des signes » était honoré en tant que *Sêmaleos* (autel sur le mont Parnès, Pausanias, I, 32, 2) ou *Sêmios* (graffito trouvé dans son sanctuaire du mont Hymette) : voir Langdon 1976, 13–15 (n° 2), 100–101 ; cf. Parker 1996, 29–33. Apollon est également loin de dédaigner ce moyen de communication « par signes » : même à Delphes, dans cet oracle « de la parole », le dieu se sert des voix de hérons, de roitelets et de corbeaux pour « signifier » (*sêmainonta ton theon*), comme le dira Plutarque, expert en la matière (*Sur les oracles de la Pythie* 22, 405 C) – un autre exemple qui montre la non-pertinence de l'opposition supposée entre Zeus et Apollon quant à leur façon d'agir dans leurs oracles (voir *supra*). Cf. aussi Sophocle, *Œdipe à Colone* 94–95 : Apollon fait savoir à Œdipe des *sêmeia* qu'il verra surgir au terme de son errance, des « signes » comme « un tremblement de terre, une foudre, un éclair de Zeus ».

[63] Cf. aussi Hérodote, VIII, 37, où le verbe *sêmainô* est employé dans ce sens : le prophète d'Apollon à Delphes, Akêratos, annonce, rapporte aux Delphiens un prodige (*sêmaneôn to teras*) apparu devant le temple pendant l'invasion perse.

[64] Sur ces vers de Théognis et le verbe *sêmainô*, cf. aussi les réflexions utiles de Nagy 1990, 164–166, et de Detienne 1998, 149–150. Je laisse de côté ici la question compliquée et très controversée du sens que revêt la fameuse phrase d'Héraclite : « le Maître dont l'oracle est à Delphes ne dit pas, il ne cache pas, il signifie (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει) » (fr. 93 Diels-Kranz = 14 Marcovich). En fait, la signification du verbe *sêmainô* dépend, en l'occurrence, de celle de *legô* et de *kruptô*, ce qui exige, entre autres, un réexamen global et comparatif des différentes interprétations proposées jusqu'à présent.

lui-même qui, selon son propre récit, était allé à Dodone pour « écouter la volonté de Zeus venant du divin chêne à la chevelure haute »[65]. Or, la question qu'il avait posée au dieu concernait son retour « au riche pays d'Ithaque » (*Odyssée* XIV, 329–330) : après sa longue absence, devait-il paraître ouvertement, au grand jour, ou bien rester en cachette (*ê' amphadon êe kruphêdon*) ? La formulation de la question, qui est une alternative, ressemble à celle qu'on trouve, par exemple, sur une des lamelles oraculaires de Dodone[66], découvertes en très grand nombre pendant les fouilles du sanctuaire (voir *infra*). Mais si l'on juge du matériel publié jusqu'à maintenant[67], et en attendant le déchiffrement de nouvelles lamelles, on dirait que la forme alternative des questions posées à l'oracle dodonéen n'est pas très courante[68].

Quoi qu'il en soit, à la question d'Ulysse, Zeus aurait répondu non pas par un « signe » mais par des *mots*, en choisissant l'une des deux possibilités mentionnées par le héros (paraître ouvertement ou secrètement ?) et en exprimant ainsi sa *boulê* par des paroles que le chêne va transmettre à Ulysse pour le guider dans sa façon d'agir au retour à Ithaque. Or, à partir de cet épisode, la majorité des modernes partagent, plus ou moins, un même point de vue quant au rôle joué par le chêne dans la divination dodonéenne. Qu'ils cherchent à trouver une explication « rationnelle » ou qu'ils surestiment la présence des « signes » et des « sons » en tant que moyens de « révélation », ils arrivent, à peu de choses près, à la même conclusion : le chêne aurait, en fait, communiqué par le « bruissement ou le murmure de ses feuilles agitées par le vent ». C'est donc en produisant ce « signe sonore » que l'arbre sacré de Zeus aurait transmis aux hommes les réponses divines[69].

---

[65] *Odyssée* XIV, 327–328 : ὄφρα θεοῖο/ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακούσῃ. Cf. *Odyssée* XIX, 296–299. Cf. *Iliade* XII, 132, où les chênes des montagnes sont qualifiés d'ὑψικάρηνοι, « à la tête haute ».

[66] Lhôte 2006, 135–137, n° 54 : « Dieu. Fortune. À Orikos, est-ce que je réussirais mieux en résidant à la campagne ou en restant où je suis » ? (trad. Lhôte).

[67] Sur une partie significative de ce corpus (167 numéros), voir l'ouvrage indispensable de Lhôte 2006 (histoire et datation des lamelles, alphabets et formules, étude grammaticale, dialectologique, étymologique, avec publications précédentes).

[68] Comme semble le croire Parke 1967, 11.

[69] Cf., sans souci d'exhaustivité : Bouché-Leclercq 2003, 465 ; Rachet 1962, 92 ; Defradas 1968, 191 ; Bodson 1978, 111 ; Easterling 1982, 98–99 ; Gartziou-Tatti 1990, 176 ; De Simone 1993, 52 ; Dakaris 1971, 88 ; Champeaux 1997, 420 ; Tzouvara-Souli 2004, 516 ; Burkert 2005, 48 ; Dieterle 2007, 265 ; Bonnechere 2007, 155–156. Voir aussi *infra*, avec la n. 81. Sans « rejeter d'une façon catégorique » cette théorie, Rudhardt (2006, 108–109) formule des objections prudentes et judicieuses.

Mais on cherche vainement dans les sources ce « bruissement », « frémissement » ou « murmure » des feuilles de notre chêne, qui a séduit tant de savants. À commencer par ce passage de l'*Odyssée* où le texte grec ne dit point qu'Ulysse s'adresse « au feuillage divin du grand chêne de Zeus », comme on l'écrit parfois en recopiant sans plus la traduction de V. Bérard (CUF). On ne sait trop d'où sort cette image des feuilles qui « frémissent » chaque fois que Zeus parle, mais Herbert W. Parke avait depuis longtemps mis en garde contre ce tableau idyllique, dans son ouvrage de référence sur les oracles de Zeus : « In the context in the *Odyssey* where the oracle of Dodona is mentioned it appears to be implied that the will of Zeus was audible *from the oak tree itself*. *There is nothing* to indicate that the oracle was originally conveyed by the tree through other sounds as the *creaking of its trunk* or the *rustling of its leaves*[70]. »

Par ailleurs, il faut insister sur le fait, signalé aussi par Parke, que la *première* référence à un bruit produit par *un* chêne se rencontre dans *Les Métamorphoses* d'Ovide, mais je dirais que, là encore, il n'est question ni de « feuilles » ni de leur supposé « bruissement ». Tout d'abord, le chêne dont parle Ovide ne se trouve pas à Dodone mais à Égine, bien que cet arbre consacré à Jupiter soit « né d'un gland de Dodone ». C'est à côté de ce chêne qu'Éaque implore son père Jupiter de lui rendre ses sujets, décimés pendant une peste dévastatrice. À la prière de son fils, Jupiter répond favorablement par divers « signes » dont le premier est souvent évoqué par les modernes comme preuve du « feuillage frémissant » : « le grand chêne trembla et par le mouvement de ses branches sans souffle de vent livra un son »[71]. Certes, on pourrait nous objecter que tout cela fleure trop l'affecté, le recherché, puisque lorsque les

[70] Parke 1967, 13 (je souligne). En insistant sur ce point, Parke aura sans doute voulu rectifier ce qu'il avait écrit auparavant avec Wormell (Parke & Wormell 1956, 3), à savoir que le dieu communiquait par « the rustling of the leaves ». Voir aussi la remarque judicieuse de Lhôte 2006, X, contre « le mythe tenace selon lequel ce serait le bruissement des feuilles du chêne, sous l'effet du vent, qui serait prophétique ». Cf. également, sur le chêne qui parle, Johnston 2008, 65. Certes, un esprit positiviste pourrait nous objecter que nous, nous *savons* que les arbres ne parlent pas ! Rappelons cependant que, dans plusieurs traditions populaires, qu'elles soient anciennes ou modernes, certains arbres sont dotés d'une voix humaine. Pline fait d'ailleurs mention, chez les Romains, d'arbres qui parlent, tout en les signalant parmi les faits prodigieux (*Histoire naturelle* XVII, 241–243) ; cf. Tite-Live, III, 25.

[71] Ovide, *Métamorphoses* VII, 629–630 : *Intremuit ramisque sonum sine flamine motis / Alta dedit quercus*. Cf. Parke 1967, 27–28, où l'on trouve la traduction la plus précise de ces vers. Et Parke de remarquer avec justesse qu'il ne s'agit pas ici d'une consultation oraculaire mais d'une réponse par des signes à « une prière spontanée ».

branches s'agitent, les « feuilles frémissent » obligatoirement. Mais si le « bruissement/frémissement des feuilles » était une image si forte et importante pour comprendre le mode opératoire du chêne dodonéen, pourquoi n'en trouve-t-on pas trace dans les sources[72] ?

Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne l'arbre sacré du Zeus *Dôdônaios*, ce chêne *parle*, il est audible, il peut articuler, en les rendant intelligibles, les réponses du dieu. Et l'image de cet arbre qui communique aux consultants, à vive voix, les volontés du maître de l'oracle va perdurer pour longtemps. Si, chez Hésiode, cette fonction oraculaire du chêne n'est pas directement mentionnée (du moins dans les fragments que nous possédons, mais voir *infra*, n. 102), chez les tragiques, elle est clairement mise en avant. Eschyle connaît déjà « le bois sacré parlant d'Argo[73] », de ce prodigieux navire des Argonautes[74] dont Apollonios de Rhodes chantera, deux siècles plus tard, la fabuleuse expédition à la recherche de la Toison d'or. En effet, c'était au milieu de l'étrave de cette « nef creuse » qu'Athéna avait fixé la poutre parlante (*audêen doru*) tirée d'un chêne de Dodone (*Dôdônidos phêgou*). Or, au retour des Argonautes, tandis qu'ils naviguaient en mer ionienne, un cri humain (*andromeê enopê*) retentit de ce bois « qui parle », une clameur qui les remplit d'une crainte mortelle « pendant qu'ils entendaient la voix (*phthoggên*) et le lourd courroux (*barun cholon*) de Zeus : elle leur disait qu'ils n'échapperaient ni aux dangers de la mer immense ni aux terribles tempêtes si Circé ne les purifiait du meurtre cruel d'Apsyrtos[75]. »

L'*audê*, la voix de la poutre partant du chêne dodonéen, est ainsi identifiée à la voix (*phthoggê*) de Zeus, une voix articulée qui fait, en l'occurrence, de funestes prédictions. À cause de ce bois « parlant », appelé aussi *phônêen*[76], ajusté à la proue du navire des Argonautes, Argo elle-même peut être qualifiée de *phônêessa*, elle peut devenir une bouche qui parle, qui fait entendre sa voix pour donner le coup

---

[72] De ce point de vue, il est significatif que, même pour une source tardive comme la *Souda* de l'époque byzantine (*s.v.* Δωδώνη), le chêne dodonéen remuait, s'agitait en produisant un son (ἐκινεῖτο… ἡ δρῦς ἠχοῦσα).

[73] Eschyle, fr. 20 Radt : Ἀργοῦς ἱερὸν αὐδῆεν ξύλον.

[74] Homère, *Odyssée* XII, 70, qualifie Argo de *pasimelousa*, « à laquelle tous s'intéressent, connue de tous ». Cf. Strabon, I, 2, 40, C 46, qui explique ce qualificatif homérique.

[75] Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* IV, 580–588 (trad. F. Vian). Le chêne est, d'ailleurs, un arbre associé aux navires : son bois (ainsi que celui du peuplier blanc ou du pin) sert à leur construction (Homère, *Iliade* XVI, 482–484).

[76] Cf. Apollodore, I, 9, 16 : φωνῆεν φηγοῦ τῆς Δωδωνίδος ξύλον.

d'envoi de l'expédition argonautique ou pour avertir les héros à des moments critiques[77].

Le fragment cité d'Eschyle n'est pas le seul témoignage, même indirect, sur le chêne dodonéen dans l'œuvre du poète tragique. Dans son *Prométhée enchaîné*, Eschyle innove même en parlant de chênes au pluriel. En effet, à la malheureuse Io qui erre affolée, poursuivie par la vengeance d'Héra, Prométhée va rappeler ce *teras apiston* qui se trouve à Dodone, « où sont l'oracle et le siège de Zeus Thesprote », cet « incroyable prodige » que constituent *hai prosêgoroi drues*, « les chênes qui adressent la parole », par lesquels Io était appelée, « clairement et sans énigme » (*lamprôs kouden ainiktêriôs*), la future épouse glorieuse de Zeus[78]. Le chêne ou les chênes, donc, de Dodone sont non seulement dotés de voix, mais ils parlent en termes clairs en transmettant en bonne et due forme les décisions de Zeus.

VIII. *Le chêne « polyglotte » et la voix des* peleiades

À la suite d'Eschyle, Sophocle, dans *Les Trachiniennes*, met davantage encore en valeur les qualités oraculaires du chêne de Zeus, qu'il appelle aussi bien *phêgos* (v. 171) que *drus* (v. 1168). Pour le poète tragique, non seulement le chêne de Zeus est doté d'une voix humaine et parle (cf. v. 171 : *audêsai*), mais il est également *poluglôssos*, un qualificatif dont le sens n'est pas si clair dans ce contexte oraculaire. En effet, avant de monter sur le bûcher qui va mettre un terme à sa vie d'homme, Héraclès raconte à son fils Hyllos comment jadis, dans le bois des *Selloi* à Dodone, il avait reçu des oracles (*manteia*) de la part de son père Zeus, et il avait ainsi inscrit pour lui-même (*eisegrapsamên*) ce qui venait du chêne, cette *drus* qualifiée ici par Sophocle de *patrôia* (paternelle) et de *poluglôssos*[79]. Or, ce dernier vocable peut signifier aussi bien « aux

---

[77] Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, 524–527 (départ des Argonautes) ; Phérécyde, *FGrHist* 3 F 111a Jacoby (*ap.* Apollodore, I, 9, 19) : Ἀργοῦς φθεγξαμένης. Argo φωνήεσσα : Callimaque, *Aetia* I, fr. 16 Pfeiffer. Lycophron qualifie Argo de *lalêthros*, « bavarde » : *Alexandra* 1319, avec les *Scholies*. Sur *audê, phthoggos, phônê*, cf., dans un contexte relatif à la Sibylle, Crippa 1998, 166–169.

[78] Eschyle, *Prométhée* 829–835. En commentant ces vers, Griffith 1983, 234, parle lui aussi de ce « bruissement des feuilles » (« the rustling leaves ») censé être interprété par le personnel oraculaire. Sur le sens de *lamprôs*, cf. aussi la note suivante.

[79] Sophocle, *Les Trachiniennes* 1164–1171 (v. 1167–1168 : εἰσεγραψάμην/πρὸς τῆς πατρῴας καὶ πολυγλώσσου δρυός). Ces *manteia* vont se réaliser finalement « clairement » (*tauta*… *lampra*, v. 1174). Contrairement à Easterling 1982, 220, je pense que

multiples langues » (le mot *glôssa* compris ici comme « langue », organe du corps), qu'« aux multiples langages »[80]. Mais quel serait son sens précis, en l'occurrence ? Dans sa traduction de l'œuvre (CUF), Paul Mazon écrit : « aux mille voix ». Pour sa part, Kamerbeek, acquis à l'idée du soi-disant « bruissement des feuilles », pense que *poluglôssos* « refers to the leaves of the tree ; the rustle of the foliage is implicitly compared to the roar of a crowd, "many-tongued", "many-voiced" »[81]. Laissons cependant les « feuilles », introuvables dans les sources grecques, et, sans prétendre donner une réponse définitive à cette question, prêtons davantage l'oreille aux anciennes scholies. Elles expliquent, en effet, la « polyglossie » du chêne par sa capacité à « rendre beaucoup d'oracles » (*polla manteuomenês*) et, par conséquent, à « faire entendre beaucoup de choses » (*polla phtheggomenês*), ou bien par son aptitude à « prononcer des oracles (*chrêsmôidousês*) en divers dialectes, selon la langue de chacun des consultants »[82]. Dans ce dernier cas, le chêne de Zeus serait doté de la même faculté « polyglotte » que le prophète d'Apollon *Ptôios* en Béotie, qui pouvait répondre directement au consultant « en langue barbare »[83].

Sophocle innove à son tour, par rapport à Eschyle, en ajoutant à cette intervention énergique du chêne divin, qui joue si bien le rôle de l'intermédiaire entre Zeus et les consultants, la présence de *deux peleiades*, une présence dynamique et essentielle pour l'histoire et le fonctionnement de l'oracle de Dodone. Au sujet cependant de ces oiseaux, dont il a déjà été question, Sophocle semble innover à nouveau, par rapport, cette fois, à Hérodote. Car dans son récit de la fondation de l'oracle dodonéen d'après la version des *promanties*, Hérodote – on l'a vu – ne mentionne qu'*une* seule *peleias* qui, venant se poser sur « un chêne » (*epi phêgon*), « parla d'une voix humaine[84] » pour enjoindre aux Dodonéens de fonder, « ici même » (*autothi*), un oracle de Zeus.

---

tauta renvoie ici aux *manteia* du v. 1165. Sur ces oracles, cf. aussi v. 76 sq., 166 sq., 821 sq.

[80] Chantraine 1999, *s.v.* γλῶχες.

[81] Kamerbeek 1959, 238 ; de même, Easterling 1982, 219 : « the oracle was conveyed through the rustling of the oak's *many leaves* » (je souligne).

[82] *Scholia uetera in Soph. Trachiniae* 1170 Papageorgiu (Teubner). Cf. aussi Eustathe (*Comment. ad Homeri Iliadem* XVI, 233, c. 1057), selon lequel le « chêne mantique » de Dodone est appelé par Sophocle *poluglôssos* en tant que *poluphônos* (« à plusieurs voix »), ce qui veut dire que cette *phêgos* « rend des oracles à beaucoup de monde » (*pollois manteuomenên*).

[83] Sur ce prophète, cf. Georgoudi 1998, 328–329.

[84] Hérodote, II, 55 : αὐδάξασθαι φωνῇ ἀνθρωπηίῃ.

Ainsi, c'est la parole, voire la parole humaine qui fonde, qui établit, par le truchement d'un fidèle serviteur de Zeus, le *mantêion* vénérable du dieu. Les habitants de Dodone n'auraient pas eu à déchiffrer un quelconque *sêmeion*. Ils auraient tout de suite compris les paroles de la *peleias* qui s'exprimait d'une voix articulée et intelligible, comme le suggère l'emploi du verbe *audaxasthai* (voir n. 84). Et ils auraient estimé que ce que déclarait, ce qu'annonçait l'oiseau était un ordre divin : *theion to epaggellomenon*.

Sophocle – pour revenir à lui – double donc le nombre des agents ailés. Mais le temps n'est pas le même : on ne se situe plus au moment de la fondation de l'oracle racontée par Hérodote, mais à une période où l'oracle est censé fonctionner pleinement. Si, vers la fin des *Trachiniennes*, Héraclès se rappelle son contact oraculaire avec le chêne paternel et « polyglotte », au début de la pièce, lorsque sa femme Déjanire se réfère au même événement, elle ajoute aussi la présence de deux *peleiades*. C'est comme si Sophocle voulait, d'entrée de jeu, faire agir ensemble l'arbre et les oiseaux en tant qu'intermédiaires essentiels de cette consultation. En effet, en s'adressant au Chœur, Déjanire se souvient de ce que son mari lui avait dit autrefois : le destin d'Héraclès, fixé par les dieux, « l'ancien chêne l'avait un jour annoncé, à Dodone, par les deux *peleiades*[85] ». On dirait que, dans cette tragédie de Sophocle, la réponse de Zeus peut se transmettre au consultant par le chêne, mais également par les oiseaux en passant par l'arbre sacré, comme si, entre le dieu et l'homme, la parole divine s'affirmait plutôt par la répétition, en utilisant deux supports de transmission.

Il est vrai que ces deux vers des *Trachiniennes* ont donné du fil à retordre aux traducteurs et commentateurs[86]. À la fin du XIX^e^ siècle déjà, le grand éditeur de Sophocle qu'était R. C. Jebb avait discuté longuement l'expression *dissôn ek peleiadôn*, en proposant diverses interprétations : l'oracle aurait, par exemple, été rendu par des « sons » venant du chêne, ou bien par des « cris » ou le « vol » des oiseaux. Si parole il y a, elle ne saurait être produite que « by the mouth of the

[85] Sophocle, *Les Trachiniennes* 171–172 : ὡς τὴν παλαιὰν φηγὸν αὐδῆσαί ποτε/ Δωδῶνι δισσῶν ἐκ πελειάδων. Ce texte de Sophocle montre ainsi que le verbe *audaô* (« parler » ; *audazomai* « parler, se faire entendre » chez Hérodote, voir n. 84) n'est pas l'apanage d'Apollon et de ses oracles (cf. Parke & Wormell 1956, II, n^os^ 247, 2 ; 282, 1). Ces verbes désignent bien la façon dont se transmettent aussi les *chrêsmoi* de son père Zeus.

[86] Cf., à ce propos, l'embarras manifeste de certains modernes (Parke 1967, 62–63 ; Easterling 1982, 99, etc.).

two dove-priestesses », à savoir par des prêtresses qu'on aurait appelées *Peleiades*[87]. Selon cette conception, la parole articulée ne pouvait donc avoir été énoncée que par un agent humain. Ainsi, Mazon traduit sans hésitation le mot *peleiades* par « prêtresses » (CUF), tandis que Kamerbeek considère lui aussi le mot Πελειάδες (avec p majuscule) comme « the ritual name of the priestesses », tout en se lançant en quête d'une « originally theriomorphic goddess at Dodona », d'une « dove-goddess ». D'autres, comme Halliday, préfèrent, plus concrètement, imaginer des femmes habillées en oiseaux[88]. Cependant, on oublie souvent que l'identification entre le nom des oiseaux (*peleiai* ou *peleiades*) et les prêtresses/prophétesses de Dodone est un fait tardif, et il faut attendre les explications étymologiques et « rationalisantes » de Strabon[89], ainsi que d'autres textes postérieurs, pour que les prêtresses de Dodone soient appelées *Peleiai*. Pour Strabon, il s'agirait en fait de « vieilles femmes », nommées ainsi d'après la langue des Thesprotes et des Molosses qui qualifient, dit-il, les « vieilles » de *peleiai* et les « vieux » de *peleioi*[90].

Enfin, pour expliquer la présence des *peleiades* chez Sophocle, d'aucuns renvoient à Hérodote comme la source directe du poète tragique[91] : c'est Hérodote qui a, le premier, mentionné l'histoire des *peleiades* envolées d'Égypte, selon le récit que lui ont fait les *promanties*/prêtresses de Dodone (voir *supra*). Mais Hérodote n'identifie pas les oiseaux avec les prêtresses, il ne dit pas que le terme *peleiades* était le titre cultuel des femmes, reconnaissables « à leur aspect sévère et vénérable[92] », qui appartenaient au personnel oraculaire de Zeus. Et cela pour la simple raison qu'Hérodote ne croit pas à la présence d'oiseaux *mantiques* à Dodone. Après avoir rapporté fidèlement le récit des *promanties*, il tient à donner son jugement, sa propre *gnômê*, conforme plutôt à l'histoire que lui avaient racontée les prêtres de Zeus Thébain, à Thèbes d'Égypte. En fait, dit-il, c'était une femme égyptienne qui, enlevée par les Phéniciens et vendue en Grèce dans le pays

[87] Jebb 1894, 203–207. Cf. aussi Johnston 2008, 64.
[88] Kamerbeek 1959, 64 ; Halliday 1913, 265.
[89] Transmises par des sources encore plus tardives : Strabon, VII, fr. 1b–2 (avec les remarques de R. Baladié dans son édition, CUF, 1989).
[90] Sans doute à cause de la couleur grise de leurs cheveux qui aurait rappelé le plumage gris cendré des pigeons bisets (cf. Bodson 1978, 102). Cf. aussi *Scholia uetera in Soph. Trachin.* 172 ; Chantraine 1999, *s.v.* πέλεια.
[91] Cf. Nilsson 1967, 424 ; Dieterle 2007, 40.
[92] Comme va les décrire plus tard Philostrate, *Imagines* II, 33, 2.

des Thesprotes, fonda là, sous un chêne, un sanctuaire et un oracle de Zeus. Or, continue Hérodote, « il me semble que ces femmes [elle et sa sœur vendue en Libye] furent appelées *Peleiades* par les Dodonéens, parce qu'elles étaient barbares et qu'ils trouvaient leur langage pareil à celui des oiseaux (*homoiôs ornisi phtheggesthai*) ». Mais « s'ils disent qu'après un temps la *peleias* parla avec une voix humaine (φωνῇ ἀνθρωπηίῃ αὐδάξασθαι), c'est qu'alors la femme parlait d'une façon intelligible (*suneta*) pour eux » – c'est-à-dire qu'elle s'exprimait en grec. Car, se demande Hérodote en homme de bon sens, comment un oiseau, en l'occurrence une *peleias*, pourrait-il parler d'une voix humaine (ἀνθρωπηίῃ φωνῇ φθέγξαιτο)[93] ?

Pour Hérodote donc, pas d'oiseaux divinatoires à Dodone, car les oracles divins ne sauraient être transmis que par des êtres humains, en l'occurrence par les prophétesses dodonéennes. Et s'il mentionne un chêne dans cet univers mantique, il ne s'agit nullement pour lui d'un arbre investi de fonctions oraculaires[94]. En revanche, Sophocle fait parler *et* le chêne *et* les oiseaux, tout en connaissant aussi « les prêtresses Dodonéennes qui rendent des oracles[95] ». Mais rien ne laisse entendre que Sophocle confonde les oiseaux avec les femmes en qualifiant ces dernières de *Peleiades*[96]. Le maître de Dodone peut très bien faire appel à tous ses agents oraculaires, à ces trois éléments donc – végétal, animal, humain –, qui lui servent d'intermédiaires pour que sa réponse arrive aux oreilles de celui qui le consulte. Certes, certains auteurs mettent l'accent sur l'un de ces trois éléments. Euripide, par exemple, bien qu'il semble connaître les *peleiades*, fait surtout l'éloge, dans la fière tirade de Mélanippe, de la « gent féminine » (*thêlu genos*) qui, « autour du siège saint de Dodone, près du chêne sacré (*phêgôi par' hierai*), transmet les volontés (*phrenes*) de Zeus à tout Grec qui le veut bien »[97]. Mais ce type de préférences personnelles ne gomme pas pour autant la pluralité des modes divinatoires qui ont fait la richesse et la renommée de l'oracle dodonéen.

---

[93] Hérodote, II, 56–57. Ainsi, aussi lontemps que la femme parlait une langue barbare (ἐβαρβάριζε), elle semblait aux Dodonéens parler à la façon d'un oiseau (ὄρνιθος τρόπον).

[94] Comme le remarque, à juste titre, Parke 1967, 63.

[95] Sophocle, fr. 456 Radt : τὰς θεσπιῳδοὺς ἱερέας Δωδωνίδας.

[96] Cf., sur ce point, les interrogations de Parke 1967, 63, ou de Dieterle 2007, 44.

[97] Euripide, fr. 14, 15–17 Jouan-Van Looy (= 494 Kannicht = 660 Mette). Sur la mention des *peleiades*, voir fr. 1021 Jouan-Van Looy (= *Scholia uetera in Soph. Trachin.* 172).

Quoi qu'il en soit, grâce au poids et à la persistance de la tradition, aussi bien le chêne que les oiseaux ont continué pour longtemps à accomplir leurs fonctions oraculaires et à être considérés comme des acteurs importants de la divination dodonéenne. Socrate semble se référer à cette tradition, en évoquant ce que disent « ceux qui sont dans le sanctuaire de Zeus Dodonéen », à savoir que « c'est du chêne que sont sortis les premiers *logoi* mantiques », des paroles que « les gens de ce temps-là » écoutaient volontiers, pourvu qu'elles fussent « véridiques » (*alêthê*) – ce qui compte sans doute le plus pour Socrate[98]. Ce caractère véridique des *logoi* dodonéens était, semble-t-il, un argument important en faveur de la consultation de cet oracle. Lorsque les habitants de Calydon (ville d'Étolie) furent frappés de folie par Dionysos, ils eurent recours à l'oracle de Dodone, voulant s'enquérir auprès de Zeus des raisons de ce châtiment divin. Or, s'ils choisirent ce *chrêstêrion*, c'est parce que « pour les habitants de cette partie du continent, les Étoliens et leurs voisins, Acarnaniens et Épirotes, c'étaient les *peleiai* et les réponses oraculaires venant du chêne (*ta ek tês druos manteumata*) qui passaient pour avoir la plus grande part à la vérité (*metechein malista… alêtheias*) »[99].

On retrouve ici ce voisinage, cette connivence entre l'arbre et les oiseaux, ainsi qu'on l'a remarqué chez Sophocle. On pourrait même parler de collaboration, voire de synergie, comme le laisse entendre l'« histoire » rapportée par Proxenos[100], un récit qui vaut le détour. Un berger dont on avait volé les meilleurs des moutons vint à Dodone pour « demander au dieu (*erôtan ton theon*) qui est le voleur ». C'est alors que « le chêne, dit-on, émit pour la première fois une voix (τότε πρῶτόν φασι τὴν δρῦν φωνὴν ἀφεῖναι) » en désignant comme coupable « le plus jeune des *akolouthountôn* »[101]. Or, le berger, « après avoir examiné *to logion* », réussit à trouver le voleur et à récupérer ses bêtes. Mais ce dénouement heureux ne sonne pas la fin de l'histoire. Car,

---

[98] Platon, *Phèdre* 275 b.

[99] Pausanias, VII, 21, 2. Rien ne nous oblige à identifier ici les *peleiai* « à des femmes et non à des colombidés » (comme le pense Bodson 1978, 110), sur la base d'un autre passage de Pausanias (X, 12, 10) où des prophétesses de Dodone sont effectivement appelées *peleiai/peleiades*. Dans son récit de la consultation des Calydoniens, Pausanias se réfère aux opinions et aux croyances des peuples qui habitent dans cette région de la Grèce.

[100] Il s'agit d'un historien de la cour du roi Pyrrhos (319–272 avant notre ère) : *FGrHist* 703 F 7 Jacoby (= *Schol. QV Hom. Odys*. XIV, 327).

[101] Le texte précise que les bergers – sans doute dans cette région – s'appellent *akolouthoi* (litt. « ceux qui suivent, qui accompagnent »).

lorsque le voleur démasqué, furieux contre le chêne, voulut le couper pendant la nuit, une *peleias*, surgissant du tronc (*ek tou stelechous*)[102], « lui ordonna (*epitaxai*) de ne pas le faire », à quoi l'homme obéit, trop effrayé pour toucher cet arbre sacré.

Cette histoire n'a pas besoin d'être interprétée en termes « évolutionistes », en l'associant à un temps révolu, « when a sacred tree and a god were indistinguishable in the peasant's mind[103] ». Placée dans la tradition dodonéenne, elle est révélatrice à plus d'un titre. Tout d'abord, le consultant ne confond pas le dieu avec l'arbre, il pose sa question directement au *theos* mais c'est la *drus* qui est présentée comme porte-parole du maître de Dodone. Or, dès sa *première* intervention mantique, le chêne de Zeus possède une voix, une *phônê* qui ne produit pas un simple son mais qui formule, qui énonce la réponse oraculaire, le *logion*, même si cette parole doit être, le cas échéant, examinée à fond, réfléchie pour que sa signification apparaisse clairement. Ensuite, cette histoire montre de nouveau comment l'arbre et l'oiseau vivent en parfaite symbiose : lorsque l'un est attaqué, l'autre réagit promptement et avec force, en prenant le relais pour empêcher un acte sacrilège. Enfin, l'emploi du verbe *epitassô* ne semble pas gratuit. Dans le langage de la divination, souvent le dieu, à travers ses porte-parole, « dit » (*legô*), « prédit » (*prolegô*), « rend des oracles » (*chraô* ou *chraô manteian*[104] ou *chrêsmon ; manteuomai, thespizô, thespiôidô*), donne une « réponse » (*manteuma, thespisma, thesphaton*), etc.[105] Mais il arrive aussi que la divinité oraculaire « prescrive, rende des arrêts, ordonne, exhorte » (*themisteuô, keleuô, prostassô* ou *epitassô*, comme dans l'histoire de Proxenos)[106].

C'est donc un ordre explicite que donne parfois le dieu, comme celui que reçoit Deucalion lorsqu'il vient consulter Zeus, après le déluge, sur

---

[102] On laisse complètement de côté ici la difficile question que posent les vers 8–11 du fragment 240 d'Hésiode (Merkelbach-West, voir *supra*, n. 9), à savoir si ce sont les *peleiai/peleiades* ou Zeus *Naios* qui habitent « dans la souche d'un chêne ». Cette question très controversée concerne, entre autres, la signification de l'épiclèse *Naios* (sur laquelle je reviens ailleurs).

[103] Comme le propose, entre autres, Parke 1967, 36.

[104] À noter cette expression intéressante sur une lamelle de plomb dodonéenne, une des rares réponses oraculaires que nous possédions sur ce type de support : « Je rends comme oracle que… (μαντηίαν ἐγὼ χρήω…) », aurait répondu Zeus à une question non conservée (Lhôte 2006, 284–286, n° 136).

[105] Sur ce thème, par rapport à Apollon, cf. Georgoudi 2009.

[106] Sur *themisteuô* dans le sens de « prescrire », cf. Lhôte 2006, 179–180, n° 83.

la façon, sans doute, dont il doit réorganiser l'existence humaine[107]. C'est alors qu'une *peleias* perchée sur le chêne lui ordonna (*keleusthênai*) de s'installer à cet endroit et d'épouser l'Océanide Dôdônê qui, par la suite, donna son nom à la cité de Dodone[108]. Certes, c'est toujours le dieu qui décide, qui parle, qui ordonne, mais c'est, en l'occurrence, l'oiseau qui formule la réponse en communiquant au consultant les volontés divines. En revanche, dans d'autres textes, c'est tout simplement le centre oraculaire, *to manteion*, qui « ordonne »[109], ou bien « l'oracle venant de Dodone »[110], ou enfin c'est le dieu lui-même, le Zeus *Dôdônaios*, qui occupe le devant de la scène pour donner des ordres (*prostattô, keleuô*) au moyen de ses oracles (*manteia, chrêsmoi, manteuma*)[111].

IX. *La parole écrite*

Il n'est pas question ici de toucher à la problématique complexe que génère la grande masse des lamelles de plomb inscrites qui, depuis les années 1870, n'ont pas cessé de voir le jour pendant les fouilles du site de Dodone. Couvrant une période allant du VI^e^ au II^e^ siècle avant notre ère, ces documents, souvent fragmentaires et plus ou moins lisibles, sont d'une très grande valeur aussi bien pour Dodone que pour la divination grecque en général. Ils posent toute une série de problèmes qui constituent autant de champs à explorer et à repenser comme, par exemple, la question majeure de la place de l'écriture dans les procédures oraculaires et de ses rapports avec l'oralité – une question qui va au-delà de l'oracle dodonéen. La façon de formuler les questions posées au dieu, les verbes qu'on emploie de façon récurrente, l'identité

---

[107] C'est du moins la question qu'il pose à un autre oracle, celui de Delphes, selon Ovide, *Métamorphoses* I, 375–380 ; cf. Parke & Wormell 1956, II, n° 477.

[108] *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* XVI, 233 (Erbse). Cf. *Etymologicon Magnum*, *s.v.* Δωδωναῖος : Deucalion consulte le chêne (*emanteueto en têi drui*) et reçoit l'oracle d'une *peleias* ; Nonnos, *Dionysiaques* XV, 298–299, sur les chênes auxquels on demande de *parler* de nouveau (φθέγξασθε πάλιν), comme au temps de Pyrrha et de Deucalion.

[109] Lorsque, par exemple, il prescrit des sacrifices en l'honneur d'Achelôos (Éphore, *FGrHist* 70 F 20 b Jacoby : *tois chrêsmois prostattein*) ou d'Achille (Philostrate, *Heroïcus* 53, 8, 325 b : *ekeleuse*).

[110] Strabon, VI, 1, 5, C 256 (*ho ek Dôdonês chrêsmos…keleuôn*).

[111] Cf. Hypéride, *Pour Euxénippe* (III), 24–25 : Zeus Dodonéen ordonna (*prosetaxen*) aux Athéniens d'embellir la statue de Dioné (sur cette déesse, voir brièvement *supra*, n. 15) ; Plutarque, *Thémistocle* XXIX, 5 (*to manteuma keleustheis*).

et le statut des consultants qui s'adressent au dieu, la nature de ce Zeus de Dodone surnommé souvent *Naios*, le caractère d'autres divinités (Diônê *Naia*, Thémis, Apollon) qui font de brèves apparitions sur les lamelles : tout cela constitue une partie seulement, bien qu'importante, de cette problématique qui exige un examen approfondi, une réflexion qui ne saurait être menée en dehors d'une comparaison constante avec d'autres pratiques oraculaires en pays grec[112], mais aussi ailleurs, chez les "autres".

J'aimerais cependant noter ici un seul point qui doit être repris et retravaillé. Dans leur écrasante majorité, les lamelles contiennent des demandes adressées à l'oracle de Zeus, essentiellement par des individus mais également par certains États ou cités. Contrairement à ces nombreuses questions, gravées souvent par-dessus des inscriptions plus anciennes, on a trouvé peu de réponses de l'oracle. Mais celles-ci suffisent pour montrer que, même à une simple interrogation (dois-je faire ceci ? est-il préférable et avantageux d'agir ainsi ?), le dieu ne se contente pas forcément de répondre par un « oui » ou par un « non »[113] mais il répond par un mot ou une phrase plus substantielle[114].

X. *Un* chalkeion *oraculaire ?*

On ne saurait achever cette esquisse dodonéenne sans revenir rapidement sur la dernière touche mise au tableau, un tableau qu'anime le maître de l'oracle entouré de ses agents polyvalents, à savoir son arbre préféré plein de « sagesse » (*sophia*), son oiseau familier, la *peleia* « savante en paroles » (*en logiois hê sophê*), ses hypophètes « qui lui font tant de plaisir », ses prêtresses dont « on dirait qu'elles respirent l'odeur des libations et des parfums »[115]. Or, Philostrate clôt justement sa description colorée par le célèbre *chalkeion*, une précieuse offrande

---

[112] Il serait intéressant, par exemple, d'enquêter, en les comparant, sur les verbes et les expressions qu'emploient aussi bien les consultants que la divinité dans différents oracles.

[113] Cf., par exemple, Johnston 2008, 69 : « The questions on the tablets are *almost always* posed in such way that they can be answered "yes" or "no" » (je souligne).

[114] À titre d'exemple, cf. Lhôte 2006, 261–263, n° 127 : à la question « dois-je servir sur terre ? », Zeus répond : « Tiens-t'en à un service sur terre, absolument » ; ou bien, à la question posée parfois « dois-je chercher une autre femme ? », le dieu ne réagit pas par un oui ou un non, mais il répond au consultant : « chérir celle que tu as » (Lhôte 2006, 89–90, n^{os} 29 et 30 ; 92–93, n° 32).

[115] Toujours selon Philostrate, *Imagines* II, 33.

à Zeus, ce vase d'airain « qui résonnait pendant la plus grande partie du jour et qui ne se taisait que si on venait à le toucher » (voir aussi *supra*).

Sans aucune intention de rouvrir ce dossier complexe, si bien exploité et mis en valeur autrefois par Cook (1902), je me limite à faire une remarque sur un seul point. D'aucuns, parmi les modernes, considèrent en effet ce(s) chaudron(s) comme des agent(s) de la divination à Dodone, comme des objets bruyants dont les sons transmettraient, par une technique très « archaïque », par un « mécanisme non verbal », des oracles de Zeus que le personnel du sanctuaire devrait, par la suite, interpréter[116]. Il s'agit d'une conception déjà développée par Bouché-Leclercq qui renvoyait aux « idées des anciens sur les effets surnaturels du son de l'airain » pour affirmer, sans hésitation, que « le son du bronze » avait servi à Dodone « de véhicule à la révélation »[117].

Mais si l'on ambitionne de réexaminer ce sujet à fond, on devrait prendre plus en compte les mises en garde de certains spécialistes contre cette « transmission sonore » des oracles dodonéens. Il y a plus d'un siècle, Cook avait soumis à une analyse attentive les différentes sources grecques portant sur le *chalkeion*. Il en résulte plus ou moins clairement que la croyance en la fonction divinatoire du son de l'airain a été accréditée seulement par des textes tardifs, et surtout par quelques auteurs chrétiens persuadés, entre autres, que les « voix des *daimones* sont inarticulées (*anarthroi*) ». Ainsi, conclut Cook, même si, par hypothèse, le(s) chaudron(s) avai(en)t, à une époque tardive, été investi(s) d'une fonction oraculaire, il(s) aurai(en)t surtout joué, pendant la longue histoire dodonéenne, un rôle apotropaïque grâce aux qualités purificatrices et prophylactiques attribuées au son du bronze[118]. Qu'on accepte ou non les conclusions de Cook sur le *chalkeion* conçu comme un *apotropaion*, on doit, de toute façon, convenir que la notion du « chaudron prophétique » reste à prouver.

Terminons par un détail qui est pourtant significatif. Tout en qualifiant de tardive, voire de chrétienne, l'idée d'une corrélation entre les chaudrons sonores et l'activité divinatoire, on a pu supposer que

---

[116] Cf., à titre d'exemple, Gartziou-Tatti 1990, 182 ; Champeaux 1997, 420 ; Eidinow 2007, 69.

[117] Bouché-Leclercq 2003, 482–484 (on suit souvent les théories de ce grand savant sans toujours le citer).

[118] Cook 1902 (avec références). Sur la remise en question du caractère divinatoire de ces sons, cf. Rachet 1962, 95–97 (sans citer Cook) ; Parke 1967, 90–91 ; Dieterle 2007, 66–67.

le « son harmonieux » des chaudrons provoquait chez les prêtresses « un état altéré de conscience », un état qu'auraient connu ces « *Peleiai* Dodonéennes », aux dires de Platon aussi[119]. S'il est vrai que, pour le Socrate du *Phèdre*, la Pythie et les « prêtresses de Dodone » pouvaient être saisies par la *mania* (*maneisai*), il n'en reste pas moins que le passage de Platon est le seul texte associant ces *hiereiai* à une supposée *mania*, une opinion qui ne saurait trouver son explication en dehors des positions platoniciennes sur la *mania* et ses bienfaits[120]. D'autre part, lorsque Pausanias dit, par exemple, que les *peleiai*/prophétesses chez les Dodonéens « avaient rendu des oracles venant d'un dieu » (*emanteusanto… ek theou*), cette phrase ne saurait être évoquée comme argument en faveur de la *mania* ou d'« un état altéré de conscience » (selon l'expression « à la mode »). Le fait d'être sous l'influence, sous l'inspiration d'un dieu et de dire, de transmettre aux autres les volontés et les décisions divines ne signifie pas obligatoirement qu'on « entre en transe » – surtout lorsque la documentation à disposition ne va pas dans ce sens[121].

* * *

En mettant l'accent sur la présence de la parole, je n'avais certes pas l'intention d'expulser les « signes » de l'univers dodonéen. Zeus donnait sûrement des *sêmeia*, comme le suggère d'ailleurs une lamelle qui fait mention d'un *sameiion en tôi drui* (« un signe sur le chêne »), sans autre précision[122]. Mais, comme on l'a bien fait remarquer, un signe, pour devenir explicite, a besoin de la parole[123]. Une parole qui, dès la fondation de l'oracle de Zeus, fait partie de l'espace dodonéen. Elle se mélange à tout autre procédé divinatoire, elle constitue un élément indispensable de ce grand réseau des manifestations divines à travers lesquelles le dieu fait connaître sa volonté, sa décision, bref, ses réponses.

---

[119] Cf., par exemple, Johnston 2008, 64–65, 67, qui évoque surtout un passage cité de façon identique par deux auteurs chrétiens.

[120] Platon, *Phèdre* 244 ab (mais Platon ne les appelle pas *peleiai* ou *peleiades*).

[121] Pausanias, X, 12, 10. Cf. aussi les réticences d'Eidinow 2007, 68–69.

[122] Communication d'A.-F. Christidis, dans une conférence à l'EPHE (Section des sciences religieuses, 2 février, 2004). Bien que le chêne soit, en grec, un nom féminin (*hê drus*), il arrive qu'on le trouve parfois au masculin : *ho drus* (*IG* IX, 1, 245, 5 : *drun ton poti tai hodôi*, Thyrrheum, III^e^ siècle avant notre ère ; *Scolies Aristoph. Nuées*, 402).

[123] Cf. Burkert 2005, 33–34.

Philostrate disait, on s'en souvient, que Dodone était « un lieu plein d'*omphê* ». Ajoutons, en précisant l'image, que ce *manteion* respectable d'une haute antiquité, où les gens venaient chercher des solutions à leurs angoisses et interrogations, résonnait régulièrement des *logoi* du Zeus *Dodonéen* qu'on mettait aussi par écrit, en donnant ainsi l'exemple d'une belle coordination, d'une conjonction réussie entre oralité et écriture oraculaires.

Bibliographie

Amandry, P. 1950, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris : De Boccard.

Bodiou, L. *et al.* (éd.) 2009, *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne (Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Bodson, L. 1978, ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles : Académie royale de Belgique.

Bonnechere, P. 2007, « Divination », dans Ogden (éd.) 2007, 145–159.

——. 2010, « Oracles and Greek Mentalities : The Mantic Confirmation of Mantic Revelations », dans Dijkstra *et al.* (éd.) 2010, 115–133.

Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble (1re éd., 4 vol., Paris, 1879–1882) : Jérôme Millon.

Borgeaud, Ph. & Pirenne-Delforge, V. (éd.) 2006, *Jean Rudhardt. Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, Genève : Labor et Fides.

Bruneau, P. 1970, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et impériale*, Paris : De Boccard.

Burkert, W. 2005, « Signs, Commands, and Knowledge : Ancient Divination between Enigma and Epiphany », dans Johnston & Struck (éd.) 2005.

Buxton, R. (éd.) 2000, *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford : University Press.

Cabanes P. (éd.) 1993, *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité (Actes du IIe Colloque international de Clermont-Ferrand, 25–27 octobre 1990)*, Paris : De Boccard.

Cabanes, P. & Lamboley, J.-L. (éd.) 2004, *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité (Actes du IVe Colloque international de Grenoble, 10–12 octobre 2002)*, Paris : De Boccard.

Calame, C. 1996, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne : Payot.

Caquot, A. & Leibovici, M. (éd.) 1968, *La divination*, Paris : Presses Universitaires de France.

Casevitz, Michel 1992, « *Mantis* : le vrai sens », *Revue des Études Grecques* 105, 1–18.

Champeaux, J. 1997, « De la parole à l'écriture. Essai sur le langage des oracles », dans Heintz (éd.) 1997, 405–438.

Chantraine, P. 1999, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouv. éd. avec Supplément [1ère éd. 1968–1980] Paris : Klincksieck.

Chirassi Colombo, I. & Seppilli, T. (éd.) 1998, *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione (Atti del Convegno internazionale di studi, Macerata-Norcia 20–24 settembre 1994)*, Pise-Rome : Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

Cook, A. B. 1902, « The Gong at Dodona », *Journal of Hellenic Studies* 22, 5–28.

Crippa, S. 1998, « La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile », dans Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998, 159–189.

Dakaris, S. 1971, *Archaeological Guide to Dodona*, (trad. engl.), Ioannina : Cultural Society « The Ancient Dodona ».

Darbo-Peschanski, C. 2007, *L'Historia. Commencements grecs*, Paris : Gallimard.
De Simone, C. 1993, « Il santuario di Dodona e la mantica greca più antica : considerazioni linguistico-culturali », dans Cabanes (éd.) 1993.
Defradas, J. 1968, « La divination en Grèce », dans Caquot & Leibovici (éd.) 1968, 157–195.
des Bouvries, S. (éd.) 2002, *Myth and Symbol*, I. *Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture* (Papers from the Norwegian Institute at Athens 5), Bergen.
Detienne, M. 1998, *Apollon le couteau à la main*, Paris : Gallimard.
Dieterle, M. 2007, *Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Hildesheim-Zürich-New York : Georg Olms.
Dijkstra, J., Kroesen, J. & Kuiper, Y. (éd.) 2010, *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde : Brill.
Dunand, F. & Zivie-Coche, C. 1991, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C.*, Paris : Armand Colin.
Easterling, P. E. 1982, *Sophocles. Trachiniae*, Cambridge : University Press.
Eidinow, E. 2007, Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks, Oxford : University Press.
Evangelidis, D. & Dakaris, S. *Le sanctuaire de Dodone* (en grec), *Archaiologiki Ephimeris* 1959 [1964], Athènes.
FGrHist: Jacoby, F. (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leyde: Weidmann/Brill, 1923–1958.
Gartziou-Tatti, A. 1990, « L'oracle de Dodone. Mythe et rituel », *Kernos* 3, 175–184.
Gauthier, P. 1972, *SYMBOLA. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy : Université de Nancy II.
Gentili, B. *et al.* (éd.) 1995, *Pindaro. Le Pitiche* (Fondazione Lorenzo Valla), Milan : Arnoldo Mondadori.
Georgoudi, S. 1998, « Les porte-parole des dieux. Réflexions sur le personnel des oracles grecs », dans Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998, 315–365.
——. 2002, « Gaia/Gê. Entre mythe, culte et idéologie », dans des Bouvries (éd.) 2002, 113–134.
——. 2009, « Questions pythiques : retour sur le(s) trépied(s) et le laurier d'Apollon », dans Bodiou *et al.* (éd.) 2009, 215–232.
Griffith, M. 1983, *Aeschylus. Prometheus Bound*, Cambridge : University Press.
Halliday, W. R. 1913, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, Londres.
Heintz, J.-G. (éd.) 1997, *Oracles et prophéties dans l'Antiquité (Actes du Colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995)*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Paris : De Boccard.
Jaillard, D. 2007, *Configurations d'Hermès. Une ' théogonie hermaïque'*, Liège (*Kernos*, Suppl. 17).
Jebb, R. C. 1894, *Sophocles, the plays and fragments. The Trachiniae*, Cambridge : University Press.
Johnston, S. I. 2008, *Ancient Greek Divination*, Oxford : Wiley-Blackwell.
Johnston, S. I. & Struck, P. T. (éd.) 2005, *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde-Boston : Brill.
Kamerbeek, J. C. 1959, *The Plays of Sophocles*, II. *The Trachiniae*, Leyde : Brill.
Langdon, M. K. 1976, *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, Princeton (*Hesperia*, Suppl. XVI).
Lhôte, É. 2006, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève : Droz.
Nagy, G. 1990, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore-Londres : The Johns Hopkins University Press.
Nilsson, M. P. 1967, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I², Munich.
Ogden, D. (éd.) 2007, *A Companion to Greek Religion*, Oxford : Wiley-Blackwell.

Parke, H. W. 1967, *The Oracles of Zeus, Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford : Basil Blackwell.
Parke, H. W. & Wormell, D. E. W. 1956, *The Delphic Oracle*, 2 vol., Oxford : Basil Blackwell.
Parker, R. 1996, *Athenian Religion. A History*, Oxford : Clarendon Press.
——. 2000, « Greek States and Greek Oracles », dans Buxton (éd.) 2000, 76–108.
——. 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford : University Press.
Rachet, G. 1962, « Le sanctuaire de Dodone, origine et moyens de divination », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 86–99.
Roux, G. 1976, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris : Les Belles Lettres.
Rudhardt, J. 2006, « Dodone et ses oracles » (conférence, 1996), dans Borgeaud & Pirenne-Delforge (éd.) 2006, 95–121.
Tzouvara-Souli, C. 2004, « The Cult of Zeus in Ancient Epirus », dans Cabanes & Lamboley (éd.) 2004, 515–547.
Vallois, R. 1931, « L'oracle libyen et Alexandre », *Revue des Études Grecques* 46, 121–152.

HERMÈS ET LA MANTIQUE GRECQUE

Dominique Jaillard

I. *Le dieu de la rencontre et de l'aubaine*

Hermès entretient des rapports privilégiés avec les événements fortuits, les rencontres de hasard, les rumeurs, les bruits et les voix, avec tous ces phénomènes soudains et imprévus qui constituent autant de signes potentiels susceptibles d'être pris en charge par la pratique mantique. Tout ce sur quoi l'on tombe par un heureux hasard est un don d'Hermès, un *hermaion*, et une telle rencontre est déjà un gage de chance et de succès[1]. Le dieu en fait lui-même l'expérience, sitôt né. Dans l'*Hymne homérique* qui raconte son enfance, il croise au sortir de l'antre de sa mère une tortue que sa *mêtis* inventive transforme aussitôt en lyre. D'emblée, il voit en elle une riche aubaine, une coïncidence, *sumbolon*, qui lui vaudra des plaisirs et des richesses sans nombre (*murion olbon*)[2]. Les exploits (*kluta erga*) par lesquels il manifeste ses compétences et ses savoir-faire, qui anticipent la reconnaissance de ses fonctions et de ses privilèges dans l'Olympe (*timai*), de la part (*moira*) qui lui échoit[3], se définissent comme des *arisêma erga*[4], des actes glorieux et *signifiants*, dont le bruit (*kleos*) se répand comme une rumeur indistincte, sans origine assignable[5]. Les hauts-faits du dieu fonctionnent comme autant de signes (*sêmata*) à la fois patents et cryptés, offerts à la sagacité d'une pensée qui les déchiffre et les relie, et qui présuppose la figure par ailleurs éminemment hermaïque de l'herméneute[6]. Telles sont par exemple les traces étonnantes (*mega thauma*), comme

---

[1] Les compétences d'Hermès en matière de chance, de bonne fortune, de rencontre favorable, se lisent aussi dans des expressions formant couple comme *euermês* (Vettius Valens, XIV, 24 ; Hésychius), chanceux, favorisé par Hermès, *dusermos*, malchanceux, qui n'a pas les faveurs d'Hermès, *euermia* (Élien, *Nature des animaux* V, 39 ; Pollux, V, 135), chance, *dusermia*, malchance, ou dans le verbe *euermeô* (Pollux, V, 135).

[2] *Hymne homérique à Hermès* (abrégé ci-dessous *HhH*) 24, 30–31.

[3] *HhH* 428.

[4] *HhH* 12.

[5] *HhH* 275–277.

[6] Platon, *Cratyle* 407e–408a, où une étymologie « fantaisiste » d'*hermeneus* vaut exégèse des fonctions de l'Hermès passeur et interprète.

« désorientées », laissées par les sabots « retournés » des vaches qu'Hermès a dérobées à son frère Apollon. En elles-mêmes indéchiffrables, elles ne prennent sens que dans le tissu signifiant des indices que le dieu laisse derrière lui afin de faire reconnaître de manière *différée* la portée de ses exploits[7]. Apollon, le devin, le déchiffreur d'énigmes, ne comprend (*egnô*) que le voleur de son troupeau est son petit frère nouveau-né qu'au moment où il aperçoit et interprète (*enoei*) un signe complémentaire, en lui-même « indépendant » des faits et gestes d'Hermès : un oiseau qui traverse le ciel[8]. Mais, complexité du maniement hermaïque des signes, le *sêma* le plus décisif, explicitement désigné comme tel[9] – les viandes sacrificielles attestant les parts qui reviennent respectivement à Hermès et aux autres puissances au sein des partages panthéoniques dont l'*Hymne* décrit la mise en place –, est *dissimulé* dans une grotte ; sa manifestation serait prématurée aussi longtemps que le petit dieu n'a pas fait reconnaître ses prérogatives par Zeus et par Apollon. Après coup, indice inutile, il restera comme le mémorial invisible d'un processus désormais achevé. Dans la temporalité de l'épiphanie hermaïque que constitue l'*Hymne homérique*, c'est au *moment opportun*, en apercevant les peaux exposées sur un rocher[10], unique indice visible de leur mise à mort, qu'Apollon comprend que deux de ses vaches ont été abattues[11], toutes les autres traces du « sacrifice » ayant été effacées[12].

II. *Hermès préside au maniement des sorts*

C'est dire que l'action qu'Hermès exerce sur ou à travers des signes dépasse de beaucoup l'usage mantique dont ils sont susceptibles. Mais dans cette interrogation des relations entre signes, rites et destin, il importe de souligner que l'implication d'Hermès dans le maniement des signes a souvent partie liée avec l'attribution à chacun de sa part, de son lot, à un processus de distribution qui opère selon le juste partage. Les douze parts de viande qui, dans l'*Hymne homérique*, forment le *sêma* de l'intégration panthéonique d'Hermès, coïncident avec les

[7] Jaillard 2007, part. 74–76.
[8] *HhH* 213–214.
[9] *HhH* 136.
[10] *HhH* 124.
[11] *HhH* 403–404.
[12] *HhH* 138–141.

timai respectives des dieux au terme d'un processus complexe d'attribution qui fait notamment appel au tirage au sort, aux *klêroi*[13]. Dans trois fables d'Ésope, Zeus charge Hermès de distribuer l'intelligence et la fourberie parmi les hommes ; l'inégale répartition qui en résulte atteste, par-delà l'échec apparent, qu'une distribution, une juste mesure des parts selon l'égalité et les hiérarchies en jeu, relève spécifiquement du champ des compétences d'Hermès[14]. La conjugaison des savoir-faire en matière de distribution et de coïncidence opportune, de hasard[15], rend Hermès particulièrement apte à présider au maniement des sorts, des *klêroi*. Le fait n'échappe pas à Aristophane, toujours bon exégète en matière divine : « Car étant Hermès, tu procéderas par le sort[16]. » À Athènes où l'usage était de ne pas exécuter plus d'un condamné à mort par jour et où l'on tirait au sort l'ordre dans lequel ils mourraient, l'expression *klêros Hermoû* s'appliquait au destin de ceux dont l'exécution avait été différée[17]. Hermès n'est donc pas tant « le détenteur » de la divination cléromantique comme tel, ainsi que le pensait Auguste Bouché-Leclercq[18] – d'autres puissances, Athéna, Zeus, y président également –, que celui qui distribue les parts, contribue à assigner les destins par des procédures qui mettent en jeu *coïncidence* et *hasard*. Or, hasard et sorts recèlent la volonté de Zeus, et l'intervention de Klèros, un dieu selon Platon[19], manifeste ce qui doit être[20].

La position d'Hermès dans la mantique grecque n'en est que plus paradoxale. D'un côté, les oracles auxquels il préside sont rares. En Grèce, un seul peut lui être attribué en toute certitude, celui de Pharai, en Achaïe, dont Pausanias a décrit le fonctionnement à l'époque antonine[21]. Les autres attributions restent hypothétiques ou douteuses. L'inscription « Hermès *Kleêdonios* » sur un pilier hermaïque trouvé à Pitané en Éolide[22] ne suffit pas à prouver l'existence d'un oracle. La proximité de Smyrne et de son sanctuaire des Klêdones est un

---

[13] *HhH* 128–129 : *dodeka moiras klêropaleis*.
[14] Ésope, *Fables* 111, 112, 120 ; voir Grottanelli 2001.
[15] Sur l'Hermès *tuchôn*, voir Kern 1894.
[16] Aristophane, *Paix* 365 : *klêrôi poêseis*.
[17] *Scholie* à Aristophane, *Paix* 364.
[18] Bouché-Leclercq 2003, 153 et 540 [1879–1882, I, 193 et III, 398], et 129 [I, 159] pour la clédonomancie.
[19] Platon, *Lois* 741b.
[20] Voir Guidorizzi 2001.
[21] VII, 22, 2–4.
[22] *LBW*, V, 1724a.

argument faible, la comparaison avec le mode de fonctionnement de l'oracle de Pharai tout au plus suggestive[23]. L'inscription confirme les compétences d'Hermès en matière de voix et de rumeurs, la manière dont il l'exerçait à Pitané nous échappe. On a par ailleurs pu montrer qu'il est impossible d'identifier purement et simplement l'oracle des nymphes abeilles du Parnasse qu'Hermès reçoit d'Apollon dans l'*Hymne homérique*, avec l'oracle des Thries[24]. À l'époque antonine, certains oracles du Sud-Ouest de l'Anatolie, le plus souvent installés en des lieux hermaïques (agora, rues, portes) consistaient à lancer des osselets mantiques à proximité d'un *hermês* pilier, peut-être sous son regard. Une inscription de Pergè attribue l'oracle à Hermès, *Hermoû astragalomant*[*eion*][25], mais le dieu n'apparaît le plus souvent que comme le destinataire d'une réponse oraculaire dont Apollon est la source[26], en position de prophète et de médiateur de la parole véridique (*thesphata*) de son frère[27].

Même en tenant compte du caractère lacunaire de la documentation, cette rareté, cette modestie sont d'autant plus troublantes qu'el-

---

[23] Dans l'un et l'autre cas, le dieu se présente sous la forme d'un pilier. Pour Smyrne, Pausanias, IX, 11, 7, ne mentionne qu'un sanctuaire des Klêdones, hors des murs de la ville, et Aelius Aristide, 40, 507, les autels de la déesse Klêdôn, « auprès desquels nous nous attendons, en approchant, à entendre des rumeurs favorables » (*euphêmot' akouein*). L'attribution de cet oracle à Hermès est une hypothèse d'A. Bouché-Leclercq (Bouché-Leclercq 2003, 541 [1879–1882, III, p. 400]) qui repose sur le préjugé d'un lien entre un Hermès primitif, pélasgique, et la clédonomancie… Voir aussi, p. 152 [I, p. 191], note 5, avec référence aux thèses de M. W. Roscher. À Thèbes, en Béotie, un oracle « par les *klêdones* » appartient à Apollon *Spodios*, des cendres (Pausanias, IX, 11, 7), et à Érythrée, au III^e^ siècle avant notre ère, il y avait un prêtre de Zeus *Phêmios* et d'Athéna *Phêmia* (*Syll*[3], 1014, 25), peut-être en charge d'un oracle « des rumeurs ».

[24] Scheinberg 1979, 8–14. La correction introduite par G. Hermann dans son édition des *Hymnes homériques* de 1806, v. 552, *Thriai*, même rejetée par la plupart des éditeurs du XX^e^ siècle (Humbert, Allen-Sikes, Càssola, West : les manuscrits présentent deux variantes rhapsodiques anciennes de bon aloi) a lourdement pesé sur l'interprétation, jusque dans une récente mise au point sur les Thries : Luce 2001, 118–122, qui postule une évolution de leur légende. Le témoignage de Philochore (*FGrHist* 328 F 195) ne permet même pas d'affirmer qu'un oracle des Thries ait jamais fonctionné sur le Parnasse, mais seulement que les cailloux mantiques appelés *thries* doivent leur nom à des nymphes habitant la montagne. Proposition alternative, également problématique, de Larson 1995, qui associe les abeilles de l'*Hymne homérique* aux nymphes de l'Antre corycien, où se pratiquait une forme de cléromancie par les osselets.

[25] *IK*, 54, n° 205.

[26] Naour 1980, 24, n° 5 A 1–2 : *Chrêsmoi Apollônos puthiou en pent' astragalois eis ton Hermên*.

[27] *TAM*, III, 1, n° 35, *hupophêtês* est une restitution de l'éditeur. La belle étude de Graf 2005 nous dispense de rediscuter ici le dossier ; sur le rôle d'Hermès, voir Graf 2005, 73–77.

les contrastent avec la multiplicité des témoignages faisant état des qualités oraculaires d'Hermès. Dans la version du récit des enfances du dieu résumé dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, Hermès reçoit de son frère Apollon *tên mantikên dia tôn psêphôn*, la mantique par les cailloux[28], analogue à la cléromancie. Dans l'*Hymne homérique* en revanche, Apollon lui accorde des nymphes du Parnasse qui tirent du miel la source de leur inspiration prophétique[29]. Sa baguette passe pour mantique[30]. Comme conducteur des songes, *hêgêtôr oneirôn, oneiropompos*, il apporte à la fois les rêves véridiques et prophétiques, et les rêves trompeurs. C'est un des aspects de ses fonctions de messager des dieux[31]. On dit que la dernière libation du soir lui revient[32] et on le prie dans l'espoir qu'il ouvrira la voie à des songes favorables[33]. L'argonaute Euphèmios le vénère pour le rêve prophétique qu'il lui a envoyé[34], et il peut tour à tour apparaître en prophète inspiré[35] et en interprète d'un signe mantique[36].

Un même déséquilibre apparent se retrouve à l'intérieur d'un récit aussi cohérent et structuré que l'*Hymne homérique à Hermès*. En échange de la lyre, Hermès demande à son frère Apollon de lui accorder, entre autres contre-dons, la mantique, *tên manteiên*[37]. C'est la seule des requêtes du nouveau-né à laquelle Apollon refuse d'accéder : il n'est permis (*oute thesphaton*), dit-il, à aucun autre dieu de la connaître et il s'est engagé par de puissants serments à ne la révéler à

---

[28] III, 10, 2, § 115.

[29] *HhH* 550–566.

[30] *Scholie* ABD à l'*Iliade* XV, 256, *tên mantikên rhabdon* : « Hermès, né de Zeus et Maïa fille d'Atlas, inventa la lyre et vola les bœufs d'Apollon ; celui-ci découvrit le larcin grâce à l'art de la divination. Comme Apollon le menaçait, Hermès lui déroba également l'arc qu'il portait sur les épaules. Alors le dieu, souriant, lui fit cadeau de la baguette mantique qui valut à Hermès le surnom de dieu à la baguette d'or. » Texte d'autant plus intéressant qu'il fait écho à la variante des échanges entre Apollon et Hermès retenue par l'*Hymne* d'Alcée (frg. 308). On a donc des traces d'au moins trois versions, panhelléniques et archaïques, d'un mythe explicitant les positions respectives d'Hermès et d'Apollon dans le champ de la mantique.

[31] Kaibel 783.

[32] *Odyssée* VII, 136–138 ; Plutarque, *Propos de table* 714 C ; Athénée, I, 16 b–c.

[33] *Scholie* à l'*Odyssée* XXIII, 198, qui fait écho à une pratique consistant à installer dans une chambre à coucher les pieds du lit de manière telle que le dormeur se tienne sous le regard du dieu, gardien du sommeil et garant des rêves paisibles et favorables.

[34] Apollonius de Rhodes, IV, 1731–1732 : *hazomenos Maiês huia kluton* ; le verbe implique un sentiment de crainte respectueuse.

[35] Nonnos, *Dionysiaques* 9, 60.

[36] Nonnos, *Dionysiaques* 38, 79, en tant qu'*aggelos Dios*.

[37] *HhH* 533–538.

nul autre. Pour parler juste, il faudrait dire que seule l'intelligence de Zeus la connaît (*to gar oide Dios noos*) et qu'Apollon a reçu comme son privilège propre, sa part d'honneur, le pouvoir d'accéder à la *boulê* de son père, à sa puissance de *délibération* et de *décision* souveraine. Ce privilège exclusif, que semble démentir la réalité des sanctuaires oraculaires grecs où tant de dieux et de héros signifient aux hommes quelques fragments d'un destin sur lequel Zeus ne semble veiller que d'un regard bien lointain, n'empêche pas Apollon de consentir à son petit frère une forme de mantique « mineure », une sorte de lot de consolation, l'oracle agreste des « abeilles » du Parnasse[38], que les modernes rapprochent volontiers – le parallèle du Pseudo-Apollodore aidant – de la cléromancie[39]. Le préjugé d'une opposition entre des pratiques inductives opérant sur des signes et une grande mantique inspirée, directement en prise sur la *boulê* divine, s'en trouve renforcé[40].

III. *La mantique d'Apollon et la mantique d'Hermès*

Devant ces difficultés, faut-il traiter l'opposition que l'*Hymne* suggère entre mantique apollinienne et divination hermaïque comme une construction « littéraire » sans prise sur la réalité rituelle diversifiée du monde grec, ou au contraire, en limiter la portée à un contexte bien défini, Delphes et le Parnasse par exemple ? Nous ne le croyons pas[41]. Ce sont les termes mêmes du débat qui nous semblent faire problème. Hermès reçoit de son frère une forme de mantique *inspirée* par le miel, qui est donné comme la nourriture des nymphes : « Quand, nourries de miel blond, elles sont saisies d'un transport prophétique, elles consentent volontiers à dire la vérité[42]. » L'opposition ne porte pas sur la plus ou moins grande autorité des oracles, ni sur une alternative inspiration/signes, mais plutôt sur les manières de *signifier* l'*alêtheia* divine : la Pythie signifie l'oracle apollinien par des mots[43], les abeilles

[38] *HhH* 550–566.
[39] Voir, par exemple, Larson 1995.
[40] Voir Bouché-Leclercq 2003, 95–96 [1879–1882, I, 107–110].
[41] Voir n. 24.
[42] *HhH* 560–561 : *ai d'hote men thuiôsin edêduiai meli chlôron prophroneôs ethelousin alêtheiên agoreuein*.
[43] Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie* 404 D. Nous ne rouvrirons pas dans le cadre restreint de cette communication la question du *sêmainei* delphique. Qu'il nous suffise de rappeler que les efforts des Anciens pour interpréter le processus oraculaire,

d'Hermès par leurs mouvements[44]. Lorsque l'aliment divin leur fait défaut et qu'elles se refusent à proférer la vérité, ce sont encore leurs déplacements, brouillés et confus, qui produisent les signes trompeurs qui égarent le consultant[45]. Des *sêmata* sont également impliqués dans l'un et l'autre cas. Et bien qu'aucun mot ne soit articulé, l'oracle des nymphes constitue, comme celui d'Apollon, l'*omphê*, la voix oraculaire, véridique et signifiante, par laquelle le dieu se fait entendre des hommes[46]. Si l'introuvable oracle du Parnasse ne peut se comparer au prestigieux et richissime sanctuaire delphique – qui suscite l'envie d'Hermès[47] –, ce que l'*Hymne* dit de l'autorité de l'oracle hermaïque l'investit paradoxalement d'une force mantique en tout point comparable à la parole par laquelle Apollon profère la *boulê* de Zeus. En divulguant et en faisant retentir (*agoreuein*) par leurs mouvements l'*alêtheia*, les nymphes abeilles du Parnasse réalisent, sanctionnent et accomplissent toute chose, *krainousin hekasta*[48]. La formule, distributive, s'accorde à l'attribution d'un destin, à la *sanction* de la part, du lot qui revient à chacun. Selon une des variantes rhapsodiques anciennes du vers 552, les prophétesses d'Hermès sont des Moirai, des distributrices du destin. Ce nom définit exactement la fonction que l'*Hymne* attribue à l'*omphê* d'Hermès. Ces quelques constats ne font pourtant que déplacer les difficultés, et « cet oracle pour rire », selon la formule de Marcel Detienne, concédé par un Apollon dédaigneux, reste énigmatique. Si l'on prend au sérieux les prérogatives accordées à Hermès, l'on ne comprend plus ce qui distingue le privilège insigne que Zeus a accordé à Apollon du modeste hochet que ce dernier concède à son

---

d'Héraclite à Plutarque, font une place au signe et à la signification dans leur explicitation de la relation entre le dieu et la Pythie.

[44] *HhH* 558 : « C'est de là (le Parnasse) qu'elles prennent leur vol pour aller de tous côtés (*allote allêi*) se repaître de cire, en faisant se réaliser toutes choses » (trad. J. Humbert).

[45] *HhH* 563, pour lequel la tradition manuscrite a préservé deux variantes rhapsodiques également signifiantes : « si elles sont privées du doux aliment des dieux », 1) elles s'emploient à fourvoyer le consultant, à le conduire hors du chemin (*peirôntai parex hodon hêgemoneuein*) ; 2) elles le trompent en s'agitant en tous sens, de manière contradictoire (*pseudontai di' allêlon doneousai*).

[46] *HhH* 566. Le terme *omphê* est celui-là même qui dans l'*Hymne* dénote les instructions de Zeus à Apollon (471, 532) et les réponses d'Apollon dans son sanctuaire de Delphes (543, 545). Sur la relation entre *klêdôn, phêmê* et *omphê theou*, voir Halliday 1913, 231–234.

[47] *HhH* 178–181.

[48] *HhH* 559. Sur ce pouvoir de *krainein*, voir Detienne 1994, 99–107 ; Jaillard 2007, 199–204 et 228–229.

petit frère. On ne comprend pas davantage la manière dont Hermès intervient dans le fonctionnement de son propre oracle qui semble entièrement aux mains des nymphes abeilles nourries de miel. Faut-il voir dans ce paradoxe un effet de « l'ironie » hermaïque qui irradie tout l'*Hymne* ?

Peut-être pas. En refusant la mantique (*tên manteiên*) à Hermès, Apollon ne lui dénie en fait que l'accès à la *boulê* de Zeus, c'est-à-dire à sa puissance de délibération et de décision en tant que dieu souverain, « aux décrets (*thesphata*) que médite (*mêdetai*) Zeus qui voit au loin[49] ». Dans l'*Hymne homérique*, le partage entre la mantique apollinienne qui est donnée comme la mantique par excellence du point de vue d'un Apollon interprète de Zeus souverain (dans un contexte « théogonique » de réajustement des partages panthéoniques) et des formes de divination réputées « mineures » tient justement à ce que l'une signifie immédiatement le décret de Zeus (que refléteront les mots de la Pythie, si l'on suit l'interprétation plutarchéenne[50]), tandis que les autres demeurent extérieures à la *boulê* du souverain. Si elles peuvent coïncider avec elle, c'est en tenant leur autorité et leur efficace d'autres puissances.

Les formes de divination qu'Hermès reçoit d'Apollon dans les deux versions du mythe, le Pseudo-Apollodore et l'*Hymne homérique*, ont de ce point de vue les mêmes caractéristiques. Dans la mantique par les cailloux (*dia tôn psêphôn*), comme dans les procédures cléromantiques analogues, le dieu laisse les *psêphoi* ou les *klêroi* décider, sanctionner, montrer, dans une action qui met d'abord en jeu ses compétences en matière de tirage au sort et de hasard. Il réalise la coïncidence des signes avec ce qu'ils expriment, destin, sanction, commandement, conseil… L'extériorité est maximale. L'oracle des nymphes abeilles, dans l'*Hymne*, est investi par les puissances d'un lieu marqué d'une extériorité analogue, « un repli du Parnasse » (*hupo ptuchi Parnêsoio*), où elles butinent un miel inspirant, « à l'écart » (*apaneuthe*) à la fois d'Apollon et de son sanctuaire oraculaire, de Zeus et de l'Olympe[51]. Zeus ne leur accorde d'ailleurs aucune attention[52]. Tout au long de

[49] *HhH* 540.

[50] *Sur les oracles de la Pythie* 404 B–F.

[51] *HhH* 555–56. Sur le sens d'*apaneuthe*, voir Scheinberg 1979, 10 ; sur les puissances à l'œuvre dans l'*agros*, voir Borgeaud 1979, 137–192 ; Jaillard 2006.

[52] *HhH* 557 : *ouk alegizen*. Pour le sens de la formule, voir les parallèles d'*Iliade* 11, 80 et 12, 238. La forme de divination qu'Apollon enfant apprend d'elles (v. 556–557) est liée à son activité pastorale, *epi bousi pais* (l'enfant gardien de bœufs), elle s'oppose à la mantique qu'il tient de son père Zeus et refuse à Hermès. L'*Hymne homérique*

l'*Hymne homérique*, les espaces reculés, montagnes ou terrains de parcours, ont constitué le théâtre des exploits que le nouveau-né Hermès a accomplis à l'insu des autres dieux, alors qu'il se tenait encore à l'extérieur de la communauté divine. Dans ce *contexte*, ils s'opposent à l'Olympe, image de l'assemblée des dieux réunis autour de Zeus, délibérant avec lui[53], et dans laquelle Hermès est accueilli au terme de son épiphanie avec le statut particulier du passeur qui se tient toujours entre deux[54].

Le tirage au sort des parts de viandes sacrificielles qui forment le *sêma* de l'intégration panthéonique d'Hermès dans l'*Hymne homérique* relève de la même procédure. Le hasard et le sort sont les forces opérantes qui dévoilent la *moira*, lot ou destin échu en partage. Les *klêroi* définissent la position qu'Hermès et les autres dieux occuperont dans le panthéon sans que lui-même ne décide rien, n'outrepasse en rien les prérogatives qui sont les siennes : il laisse les sorts indiquer sa place sans la déterminer lui-même. Dès lors, quoique ses *timai* ne soient pas encore « officiellement » reconnues par ses pairs, la place qui lui est assignée dans l'Olympe est marquée. Le partage anonyme auquel procède le nouveau-né, sanctionné par les *klêroi*, a une valeur mantique et légitimante d'autant plus forte qu'Hermès lui-même, le principal intéressé, n'y intervient *presque* pas. La *mêtis* du petit dieu ne fait que mettre en place l'*espace* et les *procédures* d'une coïncidence entre signes et distribution des parts, un signe dont la puissance tient aussi, en ce cas, à sa nature sacrificielle[55].

IV. *L'oracle de Pharai en Achaïe*

Cette capacité d'Hermès à faire coïncider le signe avec son objet de manière tout extérieure, sans avoir l'air d'y toucher, s'accorde bien

---

à Hermès présuppose donc que les rapports d'Apollon avec la mantique ne sont pas univoques.

[53] Sur les valeurs de la notion d'Olympe dans les *Hymnes homériques*, voir Jaillard 2005, 51, 55 et 60–61.

[54] Dans la version parallèle des enfances d'Hermès transmise par la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, Hermès obtient la mantique *dia tôn psêphôn* en contrepartie de la syrinx, instrument pastoral, au terme d'une deuxième série d'échanges, plus modeste, qui redouble l'échange principal lyre-troupeau. Les termes de ce deuxième échange sont marqués d'un caractère plus « marginal ». Dans l'*Hymne*, en revanche, les nymphes du Parnasse font partie des contre-dons qu'Hermès reçoit d'Apollon après lui avoir cédé la lyre (voir Jaillard 2007, 215–229).

[55] Jaillard 2007, 124–130.

avec les préférences que le dieu manifeste pour les formes oraculaires qui passent par les rumeurs, par les bruits, où les signes se manifestent dans la rencontre inopinée, comme à Pharai en Achaïe où la première voix entendue par le consultant au sortir de l'agora est la voix du dieu[56]. À la nuit tombante, on brûle de l'encens sur le foyer d'Hestia, au centre de l'agora, puis, les rites préliminaires une fois accomplis, on pose sa question à l'oreille du dieu, une petite statue de forme quadrangulaire. On se bouche alors les oreilles, se fait momentanément sourd à toutes les rumeurs qui envahissent le lieu des paroles échangées qu'est l'agora. L'instant où le consultant la quitte se révèle le moment opportun. « Il enlève les mains des oreilles, et le premier son (*phônê*) qu'il entend, quel qu'il soit, il le considère comme réponse oraculaire (*manteuma*). » L'*Hymne homérique* propose de cette relation d'Hermès aux rumeurs une sorte de « commentaire » qui souligne la distance du dieu vis-à-vis des bruits qu'il contribue à propager : il n'en est pas responsable, la rumeur le précède, il ne fait que l'entendre[57]. L'espace de la *phêmê* est un espace ouvert, indifférencié, sans commencement ou limite assignable, à travers lequel se déploie l'action du dieu messager. Une anecdote racontée par Hérodote le confirme. Le jour même de la bataille du cap Mycale, une rumeur de la victoire grecque à Platée se répand à travers les rangs tandis qu'un caducée apparaît sur une plage voisine, garant de sa vérité et signe de l'intervention divine[58].

À Pharai toutefois, où nous avons affaire à un oracle institué mettant en jeu des rites précis, la rumeur qui porte la réponse du dieu est

---

[56] Pausanias, VII, 22, 2–3 : « L'enceinte qui entoure l'agora de Pharai est de grande dimension, selon un usage passablement ancien ; au centre de l'agora, se dresse une statue d'Hermès en marbre qui porte aussi une barbe. Debout à même le sol, elle présente une forme quadrangulaire, mais n'est pas de grande taille. Dessus, il y aussi une inscription indiquant que c'est le Messénien Simylos qui l'a consacrée : on l'appelle donc *Agoraios* ; auprès d'elle, on a établi aussi un oracle. Devant la statue se trouve un foyer, en marbre lui aussi ; des lampes de bronze sont scellées au foyer par du plomb. Le consultant donc arrive vers le soir ; il fait brûler de l'encens sur le foyer puis, après avoir empli les lampes d'huile et les avoir allumées, il dépose sur l'autel, à droite de la statue, une pièce de monnaie du pays – on appelle cette monnaie un chalque – puis pose à l'oreille du dieu la question particulière qu'il a à poser. Cela fait, il se bouche les oreilles et quitte l'agora. Arrivé au dehors, il enlève les mains des oreilles et la première voix qu'il entend, quelle qu'elle soit, il la considère comme la réponse de l'oracle » (trad. Y. Lafond, légèrement modifiée). Tout ce qu'on peut savoir de Pharai et de ses cultes est rassemblé et discuté dans Rizakis 1995, 186–188 et Osana 1996, 151–167.

[57] *HhH* 275–277, 309–311 : *to de kleos oion akouô* ; sur les bruits qui courent, les puissances de rumeur (*Phêmê* et *Klêdôn* sont des déesses, avec autels et sacrifices), voir Detienne 1989, 135–145.

[58] Hérodote, IX, 100.

sélectionnée par les mouvements du consultant à travers des espaces hermaïques bien définis : agora, chemin. Elle devient *signe* mantique au point de convergence entre la *traversée du lieu* où le dieu, *Agoraios* et *Logios*, règne volontiers sur les rencontres et les échanges, et le moment précis du *passage* où le consultant, s'éloignant de l'espace où tous les bruits se mêlent dans l'indifférence et la confusion, est touché par la rumeur qui le concerne. Le *rite* prédétermine les conditions spatiales et temporelles de la *bonne coïncidence*, le moment opportun et le lieu précis de la rencontre qui sont à la fois un *point de passage*, la sortie de l'agora, et un *chemin* le long duquel le consultant s'avance. Le moment de la consultation est également déterminé par l'usage rituel, il s'agit du crépuscule (*peri hesperan*), temps liminaire et transitionnel, où la lumière du soleil cède la place à la faible lueur des lampes que le consultant allume sur le foyer d'Hestia. De cette lumière, il s'éloigne aussitôt, entre chien et loup, les oreilles bouchées. Ainsi coupé des bruits environnants, il entre dans un temps interstitiel, vide, qui fait de sa traversée de l'agora un sorte de passage à travers la *lêthê*, un moment d'oubli dans lequel vient se loger l'action de l'Hermès des rencontres et des coïncidences[59].

V. *La structuration de l'espace oraculaire : une parole spatialisée*

Sous l'égide du dieu qui préside plus généralement aux passages et aux transitions, c'est l'ensemble du processus rituel qui prépare la coïncidence *signifiante* entre une « voix » et un consultant rendu apte à la saisir comme le signe de ce qui est ou doit être. Quelque modestes qu'aient dû être les questions posées à l'oracle dans la Pharai presque entièrement abandonnée de l'époque antonine[60], la structuration de l'espace oraculaire et le jeu de puissances qu'elle met en action s'avèrent d'une grande précision. L'Hermès détenteur de l'oracle est un *Agoraios* fonctionnant en relation avec une Hestia qui, compte tenu

[59] Sur l'importance d'une phase d'oubli dans certains processus oraculaires, analogue à celle qui précède l'inspiration poétique, voir nos analyses de l'oracle de Trophonios à Lébadée, Jaillard 2007, 207–214, où le consultant, d'abord guidé par de jeunes garçons appelés *hermai*, est assis sur le trône d'Oubli avant d'être descendu dans l'antre oraculaire.

[60] Depuis son rattachement à Patras par Auguste, Pharai n'est plus une cité à part entière mais une simple bourgade, sans doute en grande partie désertée (Pausanias, VII, 22, 1).

de sa position sur l'agora, constitue vraisemblablement le foyer commun de la cité[61]. De fait, ce sont les deux puissances qui en forment *conjointement* le centre (*en mesêi têi agorai*), le foyer constituant l'autel d'Hestia, tandis qu'Hermès dispose de son propre autel à droite de sa statue, implantée à même le sol (*pros autêi têi gêi*) comme la marque de son intime solidarité avec l'espace sur lequel il règne de concert avec la déesse[62]. Mais, bien qu'Hestia soit partie prenante du rituel, elle ne contribue guère à l'élaboration de la réponse oraculaire. Le consultant murmure sa question à l'oreille du *seul* Hermès qui rend son oracle à *l'extérieur* du lieu qui le définit comme *Agoraios* et où le rite contribue à réactiver son lien avec la déesse. Hestia n'en règne pas moins sur les commencements[63]. C'est en activant son foyer immobile que le consultant suscite les puissances et les vertus propres à l'espace de l'agora qui seront impliquées dans le processus oraculaire. Pour s'en tenir à une lecture minimale de gestes dont la signification est sans doute plus complexe, par la combustion médiatrice de l'encens (le seul acte de nature sacrificielle mentionné par Pausanias), il établit une relation avec les instances en jeu, tandis que par l'allumage des lampes attachées au foyer, il suscite une lumière provenant exclusivement du centre de l'espace *agoraïque* dont il devra ensuite se détacher. Il peut alors payer le prix de la consultation à Hermès en déposant la pièce de monnaie sur l'autel du dieu (sans nouvelle offrande sacrificielle) et lui murmurer à l'oreille sa question. Mais, ce faisant, il entre dans l'espace, désormais étranger à Hestia, des rumeurs et des bruits qui circulent, espace ouvert, indéfini, indécidable, une autre « figure » de l'agora en somme, et Hermès, qui les écoute, les propage et les

---

[61] Osana 1996, 166. Sur la figure de l'*hestia koinê*, voir Detienne 1989, 92–95. Sans doute, avec la perte de l'autonomie, l'agora de Pharai a-t-elle perdu sa dimension politique, mais la structuration de l'espace oraculaire n'en a pas été nécessairement affectée, l'*hestia* gardant sa fonction de centre et de point de départ (voir aussi, par exemple, le rôle d'Hestia dans la procession mensuelle de l'Altis à Olympie : Pausanias, V, 13–15).

[62] C'est le point sur lequel nous nous séparons de l'analyse décisive des rapports entre Hermès et Hestia à Pharai proposée par Vernant, 1990, 195–196 ; il attribue l'autel à Hestia. Or, comme l'a montré Osana, 1996, 165, Hestia dispose déjà d'un autel, son foyer ; quant au *bômos*, il est explicitement lié à la statue d'Hermès. Le dispositif spatial consiste donc en une statue d'Hermès placée face au foyer d'Hestia et en un autel d'Hermès à droite de la statue du dieu. L'autel d'Hermès marque *l'ancrage stable* du dieu passeur dans l'espace de l'agora. Sous ce rapport, Hermès a quelque chose de la pérennité et de la stabilité d'Hestia, même si son action et ses effets sont autrement orientés.

[63] *Hymne homérique à Hestia* 4–6 ; voir Detienne 1989, 89–90.

oriente, se fait, comme à Athènes, dieu des susurrements et des mots chuchotés[64]. Le rite se doit dès lors de mettre hors-jeu cette agora où surabondent les échanges et les rumeurs confuses au profit du chemin qui en marque la sortie. L'oracle se donnera tout entier dans l'espace et dans le temps du passage et des transitions. Contrairement à Hestia, Hermès *Agoraios* se tient dans un entre-deux, entre l'espace qui le nomme et cet extérieur indispensable aux relations et aux médiations qu'il noue sur l'agora *même*.

Mais qu'en est-il exactement de cette voix qui devient signe pour avoir frappé l'oreille du consultant au moment opportun ? Yves Lafond, dans sa traduction du Livre VII de Pausanias, traduit « parole ». Certes, les « voix » provenant de l'agora peuvent consister en paroles ou en bribes de parole, mais le terme *phônê* est ici compatible avec tout *bruit* qui fait signe parce que perçu dans les conditions adéquates. Si la rumeur signifiante est la première qui frappe l'oreille du consultant *hors* de l'agora, elle n'en provient peut-être pas, elle peut être le premier bruit surgissant de l'extérieur. La question, en elle-même insoluble, met en jeu la compréhension que nous pouvons avoir de la relation du dieu *Agoraios* avec son propre espace dans le fonctionnement du rite, de l'émergence du signe dans l'espace surdéterminé que construit une procédure complexe. L'opposition entre la fixité d'Hestia, au centre de son agora bien close, et la mobilité d'Hermès, mise en valeur par Jean-Pierre Vernant[65], se dédouble, c'est de concert que les deux puissances exercent leur fonction d'ouverture et de fermeture[66]. Un Hermès quadrangulaire, immobile, posté face à une Hestia qui initie le processus rituel, reçoit la question dont il laisse se propager la puissance d'interrogation à travers une agora ouverte, celle des rumeurs, dont les limites ne sont plus que les points d'entrée et de sortie des bruits qui s'y mêlent. Peu importe dès lors d'où provient la « voix » qui répond à la question, c'est la rencontre qui est décisive. Elle est l'œuvre d'Hermès qui, à travers une procédure rituelle rigoureuse, referme momentanément l'espace indéfini de la propagation des bruits au *point* où la voix-oracle rencontre l'oreille du consultant. C'est dire

---

[64] Hermès *psithuristês* : Démosthène, *Contre Néaira* 39 ; *Anecdota Graeca*, E. Bekker (éd.), p. 317, 11–14 : « ceux qui se rendent auprès de la statue d'Hermès complotent en secret et se murmurent les uns les autres ce qu'ils veulent » ; Harpocration, *s.v.* Sur le bouche à oreille hermaïque, voir aussi Bettini 1996, XV–XVII.

[65] Vernant 1990, 195.

[66] Detienne 1989, 91.

que, si la réponse du dieu peut être assimilée à un *klêdôn*, la spécificité et le cachet hermaïque de l'oracle de Pharai tiennent à une organisation particulière des rapports spatiaux et des rencontres de « hasard » qu'ils structurent. Le recours à une typologie prédéterminée, à une catégorie générique comme la clédonomancie fait plutôt obstacle à une juste compréhension du rite et des modes d'action divins qui y sont impliqués.

À la différence du *klêdôn* spontané qui ne fait signe que pour autant que quelqu'un décide de reconnaître sa valeur mantique[67], la procédure rituelle garantit que la voix entendue constitue bien l'oracle du dieu. Bruit ou parole, le *signe* – une fois reconnu – parle, ce qui ne veut pas dire que sa signification soit immédiatement transparente. Hors des codes de lecture qui en permettent l'interprétation, une phrase, un nom saisi au vol ne sont pas nécessairement plus clairs que le croassement d'un corbeau[68]. La réception de l'oracle se prolonge en un processus herméneutique d'élaboration de la signification qui peut s'avérer plus ou moins complexe. Mais, qu'il s'agisse de la rumeur qu'Hermès, messager des dieux, répand à Mycale – sa valeur mantique est aisément identifiable grâce au signe complémentaire que constitue le caducée – ou de la réponse, rituellement réglée, qu'il donne dans son sanctuaire oraculaire d'Achaïe, les signes sont la voix véridique du dieu, son *omphê*, pour reprendre la formule de l'*Hymne homérique*[69] qui la met en scène à travers les mouvements des nymphes abeilles qu'Apollon lui a concédées. Même s'il s'avérait n'être qu'une fiction de la tradition « homérique », l'oracle du Parnasse n'en est pas moins considéré du point de vue de son *fonctionnement rituel*. Les procédures et les gestes sélectionnés, comme extraits de pratiques rituelles possibles, brossent une épure d'oracle hermaïque, ils permettent *d'explorer* les manières dont Hermès produit les signes mantiques, les types d'espace où il fait se rencontrer signes et destin. L'*Hymne* propose une exégèse, théologiquement sophistiquée, des modes d'action du dieu et des procédures rituelles susceptibles de les organiser. La voix d'Hermès ne tient pas sa vérité et son pouvoir d'assigner les destins d'un savoir supérieur, d'une proximité à la *boulê* de Zeus, mais de la coïncidence qui se *produit* entre les déplacements et les mouve-

[67] Sur le statut des différents signes acoustiques, voir dans le présent volume la contribution de S. Crippa.
[68] Voir dans ce volume la contribution de M. Patera.
[69] *HhH* 566.

ments des nymphes – leur « balisage » de l'espace – et la part de destin, la *moira* qu'elles réalisent (*krainousin hekasta*). Cette coïncidence tout extérieure est de la compétence d'Hermès. Les déplacements des abeilles ne relèvent pas pour autant de la cléromancie, la production des signes est en effet le résultat d'une inspiration puisée dans un miel dont les vertus interrogent les rapports d'Hermès avec les *savoirs* et les pouvoirs *d'égarement* propres aux puissances de l'*agros*[70]. Sous l'égide d'Hermès, l'enthousiasme se fait mouvements signifiants, orientations dans l'espace, à travers lesquelles parle la voix du dieu. Son intervention dans le champ de la mantique oblige donc à mettre en question la distinction toujours trop claire que nous pensons pouvoir établir, dans le sillage des spéculations produites par les Anciens pour rendre raison de leurs processus divinatoires, entre oracles qui parlent et oracles qui donnent des signes, inspiration véridique et induction à partir des signes[71].

VI. *Conclusion : oracle d'Hermès ou procédures mantiques hermaïques ?*

Cette esquisse sur la place d'Hermès dans la mantique grecque nous oblige aussi à distinguer entre les oracles que le dieu « préside » – d'autres puissances peuvent également y jouer un rôle, Hestia, les nymphes abeilles du Parnasse – et les fonctions qu'il est susceptible d'assumer au sein d'un processus oraculaire. Le corpus épigraphique des *astragolomanteia* d'une Anatolie désormais profondément hellénisée laisse deviner comment, à l'époque impériale, une intime connaissance des modes d'action et des compétences du dieu – qui est de l'ordre de la culture commune – est mobilisée pour définir précisément son rôle dans ces modestes oracles que semblent avoir fréquentés étrangers et marchands de passage[72]. Au lieu des échanges, sur l'agora, aux portes de la ville, le dieu prend sa posture immobile de pilier quadrangulaire pour *veiller* sur une opération qui exige tout son savoir-faire en matière de chance et de rencontre. Un nombre,

[70] Voir Jaillard 2007, 212–222, et, sur les vertus du miel dans ce contexte, Borgeaud 2003.

[71] Sur l'impossibilité d'opposer univoquement signes et paroles, voir dans le présent volume la contribution de S. Georgoudi.

[72] Graf 2005. Hermès est qualifié de *kerdemporos*, « celui qui trouve moyen d'apporter des gains ».

résultat du lancer de plusieurs osselets, indique une réponse oraculaire prédéterminée à laquelle le consultant n'a qu'à se rapporter. C'est la première *coïncidence* que le dieu se doit d'opérer, mais l'épigramme inscrite à côté des réponses oraculaires sur les remparts de Termessos[73] montre que la représentation qu'on se faisait du processus était en fait beaucoup plus complexe. Les trois vers du petit poème constituent une sorte d'exégèse du rite : Hermès manifeste une parole véridique (*etêtuma thesphata*) qu'il ne fait que transmettre. Il en est le *pompaios*, le conducteur, en tant que serviteur des muses (*mousopolos*) et porte-parole d'Apollon[74]. Ainsi se dessine une configuration panthéonique différente de celle de l'*Hymne homérique*, un autre rapport à Apollon, aux muses et à Mémoire, qui implique toutefois une manière d'agir analogue, une forme d'extériorité par rapport au destin que signifie le décret oraculaire. Destinataire des oracles de son frère[75], Hermès les profère, en messager ou héraut, en faisant coïncider les *etêtuma thesphata* avec les réponses prédéterminées qu'indiquent les astragales. C'est par la procédure mise en œuvre, éminemment hermaïque, que l'oracle peut quelquefois être attribué au dieu[76].

Bibliographie

Bettini, M. 1996, « Le orecchie di Hermes. Luoghi e simboli della comunicazione nella cultura antica », dans Id. (éd.), *I Signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura classica*, Florence : La Nuova Italia.

Borgeaud, P. 1979, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome : Institut Suisse/Genève : Droz (Bibliotheca Helvetica Romana 17).

——. 2003, « L'enfance au miel », dans *Exercices de mythologie*, Genève : Droz, 65–85.

Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon (1re éd., 4 vol., Paris, 1879–1882).

Cordano, F. & Grottanelli, C. (éd.) 2001, *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'età moderna. Atti della tavola rotonda, Università degli Studi di Milano, 26–27 gennaio 2000*, Milan : ET.

Detienne, M. 1989, *L'écriture d'Orphée*, Paris : Gallimard.

---

[73] *TAM*, III, 1, n° 35 : *Mouso[pol' ô th]eos, Hermês, Apo[llônos hupophêt]ês / chaire, Dios ke [Maia]d[os eu]lalos pai, Pomp[aie], / autar emoi chrêsm[oisi]n etêtuma thespha[ta phainois]* (« Dieu, serviteur des Muses, Hermès, interprète d'Apollon, salut à toi, beau parleur, fils de Zeus et de Maïa, conducteur, puisses-tu me révéler par tes oracles des arrêts véridiques »).

[74] Comme *[hupophê]tes*, si la restitution de l'éditeur est exacte, ainsi que semble le confirmer le parallèle d'un *enkômion* contemporain, *POxy.* VII, 1015, dans lequel Hermès est à la fois *mousopolos* et *hupophêtês*.

[75] Dans une inscription de Pergè, translittérée n. 26.

[76] *IK*, 54, n° 205.

——. 1994, *Les maîtres de vérité*, nouv. éd., Paris : Agora.
FGrH : Jacoby, F. (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 15 vol., Leyde : Brill, 1923–1958.
Graf, F. 2005, « Rolling the Dice for an Answer », dans Johnston & Struck (éd.) 2005, 51–97.
Grottanelli, C. 2001, « La cléromancie ancienne et le dieu Hermès », dans Cordano & Grottanelli (éd.) 2001, 165–169.
Grozelier R. & Kappler C. (éd.) 2006, *L'inspiration : le souffle créateur dans les arts, littératures et mystiques du Moyen Âge européen et proche-oriental. Colloque international tenu en Sorbonne les 23–24 mai 200*2, Paris : L'Harmattan.
Guidorizzi, G. 2001, « Aspetti mitici del sorteggio », dans Cordano & Grottanelli (éd.) 2001, 41–54.
Halliday, W. R. 1913, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, Londres : Macmillan.
IK : *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, Bonn : Habelt, 1972–.
Jaillard, D. 2005, « Mises en place du panthéon dans les *Hymnes homériques*. L'exemple de l'*Hymne à Déméter* », *Gaia*, 49–62.
——. 2006, « Paysages polythéistes de l'Inspiration en Grèce ancienne », dans Grozelier & Kappler (éd.) 2006, 177–187.
——. 2007, *Configurations d'Hermès. Une « théogonie » hermaïque*, Liège (*Kernos* supplément 17).
Johnston, S. I. & Struck, P. T. (éd.) 2005, *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde : Brill.
Kaibel : Kaibel, G., *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin : Reimer, 1878 [réimpr. Hildesheim, 1965].
Kern, O. 1894, « Hermes Tychon », *Athenische Mitteilungen* 19, 54–64.
Larson, J. 1995, « The Corycian Nymphs and the Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36, 341–357.
LBW : Le Bas, P. & Waddington W. H., *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, 2 vol., Paris : F. Didot, 1870.
Luce, J.-M. 2001, « Les trois Thries et la colonne des danseuses à Delphes », *Pallas* 57, 111–128.
Naour, C. 1980, *Tyriaion en Cabalide : épigraphie et géographie historique*, Zutphen : Terra (*Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia* 20).
Osana, M. 1996, *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Naples : Edizioni Scientifiche Italiane.
Rizakis, A. D. 1995, *Achaïe*, I. *Sources textuelles et histoire régionale*, Athènes : diff. de Boccard (Meletemata 20).
Scheinberg, S. 1979, « The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes », *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 1–28.
Syll[3] : Dittenberger, W., *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 4 vol., 3[e] éd., Leipzig : Hirzel, 1915–1924 [réimpr. Hildesheim, 1982].
TAM : Tituli Asiae Minoris, Vienne : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1901–.
Vernant, J.-P. 1990, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », dans Id., *Mythe et pensée chez les Grecs*, nouv. éd., Paris : La Découverte, 155–215.

LE RITE DES AUSPICES À ROME : QUELLE ÉVOLUTION ? RÉFLEXIONS SUR LA TRANSFORMATION DE LA DIVINATION PUBLIQUE DES ROMAINS ENTRE LE IIIE ET LE IER SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE

John Scheid

I. *Questions sur l'oubli de l'histoire dans l'étude des rites*

Lorsqu'on travaille sur la structure de la religion romaine, autrement dit sur les rites, on est presque poussé à oublier l'histoire. Conduit par les sources conservées, l'historien explique en fait surtout le changement et l'évolution d'un ensemble limité de faits, généralement au cours d'une période restreinte, au lieu de considérer une institution sur le long terme. Ainsi les sources écrites concernant le sacrifice romain sont-elles concentrées dans la période allant de Caton l'Ancien à Sévère Alexandre, du IIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère, et encore les meilleurs documents datent-ils du Ier siècle avant notre ère et du Ier siècle de notre ère. Comme les rites publics et ceux que pratiquaient les grandes familles sont restés stables entre Caton et Sévère Alexandre, du moins d'après les témoignages qui ont survécu, l'historien relève uniquement la négligence, l'enrichissement, la restauration ou la fondation de certains rites dans le contexte d'événements importants, tels que la dictature de César et le principat d'Auguste. Quand l'interprétation des rites est déterminée par une approche anthropologique, l'inclination vers la synchronie est encore plus forte. Cela signifie qu'à l'exception de l'introduction de nouveaux dieux ou de changements radicaux, les seules évolutions dans les coutumes rituelles qui peuvent apparaître sont des modifications dans l'interprétation et dans le commentaire des rites, qui appartiennent davantage à la culture qu'à la religion. Chaque génération, chaque classe sociale a sa propre façon de lire les rites ; mais à y regarder de près, même sur ce plan, les changements ne sont pas profonds, car ils sont toujours construits à partir de la même structure rituelle. Aussi est-il très difficile de reconstruire l'évolution d'un rite pendant une longue période de temps.

L'une des raisons de cet oubli de l'histoire par les spécialistes des rites réside dans les sources elles-mêmes. L'analyse des rites requiert de bonnes sources, autrement dit des textes étendus et détaillés. Toute période qui manque de sources répondant à cette exigence sera négligée par l'historien du rite. Aussi est-il impossible de décrire avec un sérieux satisfaisant les rites des Romains pendant les deux premiers siècles de la République, sans même parler de ceux de l'époque archaïque.

En d'autres termes, l'analyse des rites est toujours liée à un ensemble de documents et à des périodes privilégiées. On reconstruit avec plus ou moins de précision les aspects majeurs du sacrifice. On critique les déductions exagérées sur l'introduction de Magna Mater à Rome, et ainsi de suite. Toutefois, il s'agit toujours de faits dont la portée demeure limitée, car contrairement à ce qu'on a pensé un temps, les contacts avec de nouvelles formes religieuses n'ont pas transformé la religion romaine. L'histoire de la religion romaine a donc tendance à devenir l'analyse d'une succession de documents plus ou moins importants et d'innovations, qui livre beaucoup d'informations mais n'offre pas de perspective plus large. Ce sont des péripéties qui retiennent l'attention, non des modifications structurelles.

En y regardant de plus près, l'historien ne peut toutefois manquer de se demander si le système religieux romain ou les rites qu'il reconstruit ont toujours été tels qu'il les connaît. Les rites n'ont-ils jamais évolué ? La religion romaine se réduisait-elle toujours à une combinaison de l'immobilisme avec des adaptations plus ou moins chaotiques, liées chaque fois à un événement important mais ponctuel, qui n'ont pas eu d'incidence sur la structure même de la religion ? La religion romaine ne s'est-elle pas développée graduellement comme toutes les religions le font ? Pour prendre un exemple précis, la religion romaine correspondait-elle toujours à ce qu'elle était au début de notre ère ? A-t-elle toujours été aussi ritualiste, aussi formaliste ? Si ce n'est pas le cas, depuis quand et pour quelle raison l'est-elle devenue ? Dans quelle mesure cette forme de la religion romaine se distinguait-elle des pratiques et des représentations plus anciennes ?

À la fin de la République, la religion civique, qui est la seule que nous connaissions bien, était fondée sur le respect strict de la règle formelle et subordonnée à l'autorité civile. Il n'existait pas de texte révélé ni d'autorité religieuse entièrement distincte de l'autorité civique. L'autorité religieuse était répartie entre le Sénat, les magistrats, les prêtres et l'assemblée du Peuple. Le corps religieux était le Peuple

romain, ce qui veut dire l'État romain, et non une communauté d'individus soumis aux dieux romains. L'objectif final de la religion était la réalisation des désirs terrestres de l'État, avec l'aide des dieux nationaux qui étaient pour ainsi dire des concitoyens intéressés, en tant que tels, au bien-être de Rome. La pratique religieuse était ritualiste, à tel point que, sous l'influence du christianisme, des historiens modernes ont pu la déclarer morte ou décadente. Depuis le début du XIX^e^ siècle, les historiens adoptaient volontiers les explications de la philosophie romantique telles que Hegel, par exemple, les a diffusées[1]. Sous l'influence de ce modèle, puissamment relayé par Johann Gustav Droysen et Theodor Mommsen[2], la religion romaine du début de notre ère et la religion romaine tout court représentaient un des stades les plus primitifs de l'activité et de la contemplation religieuses. À cette date, la religion romaine était censée être décadente et enfermée dans un formalisme cynique sans élévation et sans profondeur. Fidèle au schéma dialectique hégélien, qui décelait néanmoins dans la piété romaine une forte ferveur religieuse, Franz Cumont[3] tenta de démontrer comment cette forme vide fut fertilisée par les religions dites orientales à partir des derniers siècles de la République et au début de l'Empire. Le ritualisme rigoureux n'aurait donc été que la forme la plus abâtardie du sentiment religieux. Il serait le résultat d'une évolution qui, sous l'effet des influences extérieures et de l'action des prêtres, aurait privé la religion de son contenu.

Dans cette perspective, le ritualisme lui-même était récusé comme une forme vide du religieux, comme une aberration ou une décadence du sentiment religieux. L'expliquer davantage ne présentait aucun intérêt. Depuis une vingtaine d'années, ce schéma christianocentrique a été critiqué[4] et les études sur les ritualismes polythéistes ont pris un nouvel essor. Une fois éliminée la nécessité d'expliquer que le ritualisme correspond à une expression religieuse digne d'intérêt, la voie était ouverte vers une exploration approfondie de la religion romaine. Cependant, ce changement de perspective n'a pas suffi pour résoudre

[1] Pour les éléments de ces théories, Bravo 1988 ; Scheid 1988.

[2] Pour J. G. Droysen, voir Bravo 1968 ; pour T. Mommsen, dont les idées s'exprimèrent surtout dans l'*Histoire romaine*, voir Scheid 1988, 430.

[3] On pourra relire les pages introductives de Cumont 1929[4].

[4] Voir à ce propos Durand & Scheid 1994.

notre problème. Même si on étudie le ritualisme comme une modalité religieuse parmi d'autres, on se trouve confronté au problème de l'appréciation historique du phénomène : est-ce qu'il est le fruit d'une évolution, ou bien a-t-il toujours été pareil ?

Avant d'essayer de répondre à ces questions, je voudrais préciser d'emblée un point. Si je m'interroge sur la nature de la religion romaine du début de la République et recherche les traces d'une évolution, je n'aspire pas à trouver une forme non ritualiste de la religion romaine. Comme je ne considère pas le ritualisme et le formalisme comme des aberrations religieuses, je n'essaie pas d'introduire des jugements de valeur dans ce domaine. J'admets comme une possibilité que la religion de l'époque archaïque ait également pu être formaliste, peut-être plus encore que celle du siècle d'Auguste, ou alors qu'elle l'était d'une autre manière. Autrement dit, je ne désire pas découvrir quelque part dans le passé une religion de la foi individuelle et de l'engagement intériorisé, comme nos collègues du XIX^e^ siècle le faisaient. Il ne s'agit pas non plus de retrouver un fatras prédéiste. En fait, je veux identifier et expliquer d'éventuels changements survenus dans le formalisme romain. Le ritualisme était à ce point enraciné à Rome qu'il serait d'ailleurs étonnant qu'une conversion aussi radicale d'une archaïque religion de la spiritualité ou du tout-magique au formalisme froid de l'époque républicaine n'ait pas laissé de trace dans les sources.

Après ces précisions, essayons de donner quelques réponses aux questions posées. J'ai choisi pour cette réflexion des rites particulièrement bien attestés au cours de l'époque considérée : les rites divinatoires publics. Je n'examinerai pas les autres aspects de la pratique religieuse au cours des cinq derniers siècles avant notre ère, comme les cultes et dieux nouveaux ou la lente modification de la position des prêtres. J'essaierai de montrer que les rites divinatoires ont évolué à partir de cette époque sous le poids et les exigences des guerres et de l'impérialisme, qui étaient indéniablement le phénomène historique le plus important des trois derniers siècles de la République. Un autre facteur qui a déterminé, à partir du VII^e^ siècle avant notre ère, une première évolution de la société et de la religion romaines fut la création, à Rome et dans le Latium, de régimes politiques fondés sur la logique de la cité-État, qu'on appelle à Rome la république. La religion du début de notre ère est le résultat combiné de l'influence de la logique républicaine et des guerres au loin.

II. *Prise des auspices*

Par divination publique, on entend, à Rome, la légitimation du pouvoir et de l'action politiques[5]. Dans le régime républicain, la lutte des groupes rivaux en fit une arme politique puissante et un frein potentiel à l'action rapide. Aussi n'est-il pas surprenant que la divination publique ait changé durant la République. Dans son traité *Sur la divination*, Cicéron mentionne trois changements majeurs dans la divination civique au cours de la période considérée. Le premier est lié à la prise des auspices[6], le deuxième à la capacité auspiciale des détenteurs de commandements publics[7], et le troisième étend implicitement les mêmes modifications à l'oracle sibyllin[8]. Voyons cela dans le détail.

À une date non précisée, antérieure au IIIe siècle avant notre ère, les magistrats supérieurs cessèrent, quand ils conduisaient l'armée, de prendre les auspices en observant le vol des oiseaux[9]. Apparemment la procédure auspiciale fut réduite à l'observation d'oiseaux captifs, les fameux poulets (*pulli*), dont on observait le comportement et l'appétit. Cette procédure était déjà officielle au cours de la troisième guerre samnite, vers 290, et de la Première guerre punique, vers 250. Ces repères ne permettent bien entendu pas de reconstruire une chronologie précise, mais livrent deux faits. D'abord, Claudius Pulcher qui, en 249 avant notre ère, jeta à la mer les poulets qui refusaient de manger[10] était apparemment obligé de recourir à cette technique divinatoire spécifique. Il ne pouvait pas choisir un autre type d'auspices pour contourner les signes négatifs de son oracle. D'autre part, Claudius était incapable de gérer correctement l'interrogation auspiciale, du moins d'après les sources. En lui donnant une série de signes défavorables, ce qui créait des retards successifs dans l'action militaire, l'observation empirique paralysait Claudius. Que sa réaction cynique ait été déterminée par ses contacts avec le rationalisme grec ou non, Claudius était en quelque

---

[5] Voir Mommsen 1887, 86–133 ; Bouché-Leclercq 2003, 939–1033 ; Wissowa 1912², 523–549.

[6] Cicéron, *De la divination* I, 28 ; II, 71–73.

[7] Cicéron, *De la divination* II, 77.

[8] Cicéron, *De la divination* II, 110–112.

[9] Nous déduisons cela de la tradition historiographique. Cependant, on pourrait très bien supposer que les généraux ont toujours consulté les dieux d'une manière simplifiée, la grande divination par les oiseaux étant réservée uniquement à Rome.

[10] Suétone, *Vie de Tibère* 2, 2 ; cf. Cicéron, *De la divination* II, 71.

sorte piégé par le système formel de la divination publique, qui semble avoir été difficile à gérer à son époque. Cette lourdeur était-elle due au fait qu'à cette date, les *pullarii* (assistants chargés d'observer les poulets et de recueillir l'oracle) étaient encore relativement indépendants des magistrats[11], comme les appariteurs semblent l'avoir été à l'époque ancienne ? Claudius n'aurait-il plus toléré cette indépendance ? Les sources ne font aucune allusion à un conflit de ce type. Claudius viole en fait tout le dispositif divinatoire ; par son geste, il affirme qu'il se passera des auspices.

Quelques décennies plus tôt, en 295 avant notre ère, au cours de la bataille d'Aquilonia, lors de la troisième guerre samnite, le consul L. Papirius Cursor rencontra le même problème en prenant les auspices, mais de manière différente. D'après Tite-Live[12], le matin de la bataille, le pullaire de service, qui avait envie d'en découdre, falsifia le résultat des auspices et annonça au consul que les poulets avaient donné un signe éminemment favorable, alors qu'en fait ils s'étaient comportés de façon inquiétante. Papirius ordonna de livrer bataille. Entretemps, les collègues du pullaire eurent une altercation avec lui à propos de la falsification de l'auspice. Le fils du consul surprit cette discussion et la rapporta à son père. À l'inverse de Claudius Pulcher, L. Papirius se comporta alors en commandant idéal, toujours d'après les sources. Il décida, d'un côté, qu'il avait reçu un auspice favorable (de la bouche du pullaire) et qu'il s'en contentait ; de l'autre, il ordonna que le pullaire belliqueux prenne sur lui la faute commise et soit envoyé devant la ligne de bataille romaine. En d'autres termes, Papirius appliquait au pullaire impie une procédure d'extradition semblable à celle de la *noxiae datio*, en remettant l'individu coupable (le *noxium caput*) à la partie offensée, aux dieux qui avaient été insultés par sa falsification[13]. Avant même le début de la bataille, un javelot tombant d'on ne sait où tua le pullaire. Au même instant, un oiseau poussa un grand cri. Papirius comprit que les dieux avaient puni l'impie en acceptant, ainsi, l'interprétation qu'il avait donnée de l'auspice reçu. Les historiens racontent qu'il remporta une victoire splendide.

---

[11] C'est ce qu'on pourrait tirer éventuellement de la critique de Cicéron, *De la divination* II, 73.

[12] Tite-Live, *Histoire romaine* X, 40 ; cf. Valère Maxime, *Dits et faits mémorables* VII, 2, 5 ; Orose, *Contre les païens* I, 3, 22.

[13] Pour cette procédure, Scheid 1999.

Ainsi, deux histoires de la première moitié du III^e^ siècle avant notre ère attestent, de manière opposée, la gestion des auspices. Les deux anecdotes constituent des *exempla*, des petits mythes, qui exposent la bonne et la mauvaise manière de prendre les auspices. Il est difficile d'en tirer des déductions chronologiques sur l'évolution des procédures divinatoires. À peine peut-on constater que la contestation du système des auspices par Claudius n'a de sens dans son contexte historique que si le système était récent et encore discuté. Claudius fait toutefois surtout figure d'impie qui récuse la divination et le poids des rites. Admettons cependant qu'un problème se posait à cette époque. Sur quel élément portait le débat ?

Le problème provenait, à mon avis, de l'obstacle que la procédure auspiciale mettait à l'action. Comment un général pouvait-il agir efficacement s'il était paralysé par des signes défavorables et s'il ne pouvait pas saisir immédiatement les augures et le Sénat pour tenter de résoudre le problème ? À Rome, quand il s'agissait de voter des lois ou de réunir l'assemblée, les retards étaient rarement dramatiques. Mais un général devait-il prendre le risque de mettre en danger son armée si les auspices étaient en permanence contraires ? L'erreur de Claudius Pulcher a été d'ignorer la procédure ; la bonne conduite devant un tel problème consistait à utiliser toutes les ressources du ritualisme pour le résoudre, en respectant l'obligation elle-même. Même si le cas de Papirius est un peu différent, puisqu'il ne reçut pas une série de signes défavorables, il réagit de façon correcte au problème qu'il rencontrait. Il analysa le problème qui se posait et décida que c'était le signe annoncé, et non le résultat effectif de l'observation des poulets, qui constituait l'*auspicium*. Il convient de souligner que cette interprétation était conforme à une règle du droit civil ancien, énoncée par la loi des XII Tables ; selon cette règle, le point de droit se réduisait à ce que la formule orale avait énoncé[14]. Ce parallélisme tend, d'ailleurs, à prouver que le formalisme rituel romain est très ancien. La décision formaliste de Papirius correspond parfaitement à ce que Cicéron écrit à propos des *pullaria auspicia* dans le *De diuinatione*[15]. Cicéron critique cette procédure de la prise des auspices en considérant qu'il s'agit d'une pratique non empirique, d'une sorte de formule récitée

[14] Crawford 1996, 580, 652, Loi des XII Tables : *uti lingua nuncupassit, ita ius esto*. Le même principe valait pour les formules de prière : Pline, *Histoire naturelle* XXVIII, 3, 10.

[15] Cicéron, *De la divination* II, 71–73.

avant l'action. Il faut, bien entendu, comprendre sa critique dans le contexte d'un débat philosophique sur la possibilité de l'intervention directe des dieux dans le processus divinatoire[16]. Le texte ne peut pas être interprété comme une attaque frontale de la divination publique de son temps. Néanmoins, son argumentation montre qu'à la fin de la République, on pouvait toujours débattre de cette procédure formelle. En fait, l'accomplissement froid du rite des auspices était le modèle divinatoire parfait aux yeux des Romains, comme l'histoire de Papirius est censée le démontrer. Un général romain ne devait jamais négliger ou abolir la tradition ; pour se trouver en mesure d'être efficace sur le champ de bataille, un bon général obéit à la tradition tout en utilisant l'ensemble des ressources offertes par le ritualisme. Car l'objectif du rituel des auspices était plutôt d'exprimer la participation divine à la décision projetée que de laisser les dieux décider de ce que le consul devait faire ou ne pas faire. Les dieux pouvaient approuver les décisions du général mais non les lui prescrire. On discerne là l'empreinte du modèle politique de la cité sur la religion des Romains.

La restriction des auspices au rite des poulets et à l'initiative du général pourrait être interprétée comme une façon d'exclure l'influence des augures sur les procédures de commandement[17]. Si les généraux prenaient les auspices par l'observation du vol des oiseaux qui correspondait, d'après Cicéron[18], à l'ancienne technique divinatoire romaine, les règles étaient vraisemblablement beaucoup plus compliquées que celles de l'observation des poulets. Il pouvait y avoir beaucoup plus d'imprévus qui requéraient l'expertise des augures[19]. Cette procédure était-elle différente de la procédure des poulets qui semble s'imposer à partir du III^e^ siècle ? Ne s'agissait-il pas, en fait, d'un rite dont le formalisme était encore plus contraignant ? Nous ne savons pratiquement rien de cette procédure[20]. L'auspicant décidait-il simplement quel oiseau il désirait et venant de quelle direction, avant d'attendre que ce signe se manifeste ? Ou bien cherchait-il dans le ciel ou relâchait-il lui-même les oiseaux qualifiés pour observer ensuite leur comporte-

[16] Beard 1986 ; Schofield 1986.

[17] En supposant toujours que le rite des auspices par les poulets ne correspond pas au vieux rite militaire.

[18] Cicéron, *De la divination* II, 77. Cicéron paraît considérer que les auspices par le vol des oiseaux existaient encore dans la divination urbaine.

[19] Linderski 1986, 2147–2241.

[20] Bouché-Leclercq 2003, 956–958.

ment[21] ? Aucun texte ne nous l'apprend. Les *exempla* et les mythes qui décrivent ces signes sont toujours rapides sur le rite lui-même et mentionnent uniquement que les oiseaux favorables ou non sont apparus, parfois leur nombre ; les textes techniques, quant à eux, évoquent la signification de l'apparition de tel ou tel oiseau. Quoi qu'il en soit, la prise d'auspices par le vol des oiseaux était plus difficile à manier et donc beaucoup plus ouverte à un débat d'experts que l'observation du comportement de quelques poulets affamés au moment où on les nourrissait. S'il s'agissait d'une vieille procédure, comme Cicéron le prétend, la jurisprudence augurale devait être assez importante et incontournable. Tant que les généraux romains menaient bataille dans les environs de Rome, il était relativement facile d'avoir des avis des augures ou du Sénat, mais une fois que le rayon d'action de l'armée romaine dépassait le Latium, cela commençait à poser des problèmes. Les auspices par les poulets constituaient à la fois une standardisation des auspices et un accroissement du pouvoir des magistrats, car apparemment, la jurisprudence sur cette prise d'auspices appartenait entièrement aux magistrats, l'*exemplum* de Papirius le prouve. C'est dans ce sens que j'interpréterais la critique formulée par Cicéron dans le débat du *De diuinatione*[22], quand il écrit que l'assistant du magistrat dans la prise des auspices par les poulets était n'importe qui, alors qu'autrefois le magistrat était assisté par les augures. Les auspices par les poulets constituaient un accroissement du pouvoir des magistrats aux dépens des prêtres spécialistes des signes.

Prenons un autre exemple remontant à l'époque de la Deuxième guerre punique. Il confirme que le système divinatoire et rituel romain posait des problèmes aux généraux et qu'ils le contestaient. Soumis à des provocations répétées de la part d'Hannibal qui avait envahi l'Italie, l'impétueux Flaminius quitta Rome, en l'année 217, sans y avoir inauguré son consulat, comme la tradition religieuse le lui imposait[23]. La prise du consulat devait, en effet, toujours se dérouler à Rome : c'est là que le nouveau consul devait prendre les auspices d'investiture, acquitter par des sacrifices et prononcer au Capitole les vœux annuels pour le salut de la république ; avant de quitter Rome, il devait célébrer

[21] Bouché-Leclercq 2003, 958 y pense, mais il estime que les Romains n'ont pas songé à lâcher des oiseaux.

[22] Cicéron, *De la divination* II, 71.

[23] Tite-Live, *Histoire romaine* XXII, 1, 5 ; XXII, 63, 6–14. Pour l'épisode, voir J. Scheid dans *Annuaire de l'EPHE Sc. rel.* 105, 1997–1998, 293–295.

sur le mont Albain les Féries latines, et à Lavinium une autre série de rites, faute de quoi son commandement n'était pas légitime. Enfin, sur un autre plan, il devait débattre avec le Sénat de son commandement. D'après nos sources, la conséquence de la négligence de Flaminius fut le désastre du lac Trasimène. Flaminius est présenté dans cette tradition comme un opposant radical aux rites contraignants imposés aux consuls romains en campagne. Silius Italicus lui prête ainsi la formule que l'on gagne la bataille avec le courage des soldats et non avec l'aide des dieux[24]. Comme Claudius Pulcher l'avait fait une génération plus tôt, Flaminius passe donc pour avoir négligé les auspices d'investiture et les autres obligations religieuses qu'il devait accomplir avant de gouverner et de conduire l'armée. Telles sont les accusations des Romains et la justification du désastre. Rien n'interdit de penser que le remuant consul qui, quelques années plus tôt, en 223, avait déjà connu un autre problème religieux portant sur la légitimité de ses auspices et son commandement a effectivement négligé toutes ces traditions, peut-être sous l'influence du rationalisme grec. Toutefois, on doit sans doute interpréter autrement l'initiative de Flaminius, sans accorder trop d'importance aux formules à l'emporte-pièce qui lui sont attribuées et qui paraissent rejeter tout l'appareil divinatoire : elles furent probablement employées dans le feu de la dispute. Il est en effet vraisemblable que Flaminius a tenté de faire évoluer les règles rituelles dans l'intérêt de la république. Il a pu se contenter de célébrer tous ces rites dans son camp au lieu de s'attarder à Rome en plein milieu d'une opération militaire, ou bien il a pu considérer qu'un seul consul suffisait pour accomplir les tâches rituelles : nous savons effectivement par Tite-Live que l'autre consul avait célébré tous ces rites à Rome. Cette conduite constituait, toutefois, une violation de la lettre des obligations religieuses. La tradition romaine considère que Flaminius eut tort et Fabius Maximus, qui lui succéda, décida que la cause du désastre résidait dans la négligence des obligations rituelles. Les premiers actes de sa fonction furent consacrés aux dieux.

La réaction de Flaminius n'était nullement absurde ou révolutionnaire. Une conduite rationnelle de la guerre réclamait un système d'investiture efficace des commandants en chef. Quelques années plus tard – nous ignorons quand exactement – une fiction juridique fut

[24] Silius Italicus, *Puniques* V, 117–120.

inventée pour résoudre le problème : d'après Servius[25], depuis que les généraux romains se battaient hors d'Italie, on se contentait de rendre romain un terrain situé dans la province pour leur permettre d'y renouveler, le cas échéant, leurs auspices d'investiture, comme s'ils étaient à Rome[26]. Cette adaptation relativement importante montre en tout cas que les conflits existaient et furent pris en compte par les autorités ; mais ils furent résolus par la jurisprudence sacrée, de toute évidence à l'initiative du Sénat et des prêtres, et non par une décision unilatérale des magistrats.

À la divination portant sur les décisions des gouvernants, nous pouvons ajouter la pratique de l'extispicine sacrificielle, elle aussi régulière. Pour les sacrifices, un signe défavorable constaté lors de l'ouverture de la victime n'annulait pas tout le service. Il convenait alors de prendre une autre victime et de recommencer le sacrifice, jusqu'à l'agrément d'une victime (constaté par la disposition et l'apparence normale et belle des organes sanglants, des *exta*). Avant la bataille de Pydna, en 168 avant notre ère, Paul Émile répéta le sacrifice vingt et une fois avant d'obtenir l'agrément de sa victime[27] – et l'historiographie lui donne raison : c'est ainsi qu'un Romain digne de ce nom se comporte, sans avoir peur, sans douter des dieux. Paul Émile a pris cette succession inquiétante de mauvais signes comme une sorte de dialogue avec les dieux ou comme une mise à l'épreuve. Sûr de son bon droit, sûr de n'avoir rien négligé, il persiste et emporte en fin de compte l'agrément des dieux, suivi de la victoire. Cette procédure est plus ancienne et générale. Par exemple, Tite-Live décrit le même comportement des consuls lors des sacrifices votifs du début de l'année 176, donc dans un contexte civil[28]. Dans ce cas, un des consuls persiste et finit par obtenir l'agrément de la plupart des divinités concernées, sauf Salus : il se résigne alors et abandonne les sacrifices à cette divinité, puis il meurt dans l'année. Les signes étaient favorables pour la république, mais l'inflexible Salus lui annonçait un événement personnel grave.

---

[25] Servius, *Commentaire de l'Énéide* II, 178.

[26] On ne peut manquer de mettre cette fiction juridique en relation avec celle qui permettait aux féciaux de signifier le début de la guerre par un jet de javelot dans un terrain acheté par un prisonnier de guerre devant le temple de Bellone, à Rome ; voir Wissowa 1912², 152.

[27] Plutarque, *Vie de Paul Émile* XVII, 11.

[28] Tite-Live, *Histoire romaine* XLI, 14 et suiv.

Les histoires de L. Papirius, de Claudius Pulcher et de Flaminius révèlent un autre aspect de ces obligations rituelles. De toute évidence, la standardisation du rite public accroissait l'efficacité du commandement militaire, mais elle limitait en même temps l'autonomie des magistrats. Les consuls et les préteurs étaient obligés de se soumettre à une procédure formelle précise. Ils étaient obligés de prendre les auspices avant d'agir, et quand ils devaient être investis ou réinvestis d'une magistrature, ils devaient retourner à Rome et y célébrer les rites ancestraux. On a l'impression que, de cette manière, leur activité était d'une part facilitée, puisqu'ils possédaient le droit d'interpréter seuls un dispositif divinatoire simplifié, d'autre part strictement encadrée et contrôlée par le Sénat. L'évolution reconstruite à partir de ces exemples ne révèle pas la perte du sentiment religieux ni la décadence religieuse. En fonction des problèmes ou des difficultés, les autorités romaines accentuaient un certain nombre de procédures aux dépens d'autres, comme cela se fait toujours dans les religions, et elles bâtissaient une routine pour les siècles à venir.

III. *Signes impromptus et présages*

La réception de signes impromptus et de présages s'inscrit dans ce cadre. Souvent, c'est ce type de divination que l'historien moderne comprend difficilement. Il est cependant vraisemblable que le traitement simplifié de ces signes est lui aussi dû au poids pris par les auspices militaires. En effet, une procédure lourde de traitement des signes s'oppose, dans la divination publique, à une interprétation pratiquement instantanée par le magistrat en cause. La procédure traditionnelle consistait à transmettre le signe aux magistrats qui consultaient à son propos les pontifes et le Sénat. Les présages les moins menaçants étaient expiés par les consuls au fur et à mesure, sans doute après consultation des pontifes et des augures ; les signes alarmants qui paraissaient mettre en danger la république étaient réunis chaque année par le collège des pontifes et annoncés au Sénat au début de l'année pour qu'ils fussent discutés et expiés[29]. Il faut mentionner ici également les signes catastrophiques qui sont attribués à une faute commise par une Vestale. Toutes ces procédures étaient lourdes, et elles posaient évidemment

[29] McBain 1982 ; Scheid 1998 a.

les mêmes problèmes aux généraux que la consultation des auspices par les oiseaux. Or, on constate que jusqu'à Auguste et bien au-delà, les récits des historiens fourmillent d'anecdotes sur les présages et leur interprétation par les généraux, alors que l'ancienne procédure de l'annonce des présages graves au Sénat disparut sans doute avant la fin du IIe siècle[30].

Au cours des opérations militaires, Marcellus, le vainqueur de Syracuse, effectuait tous ses déplacements dans une litière fermée pour ne pas apercevoir de présages mauvais[31]. Pourtant, Marcellus était augure lui-même. Quand il était en campagne, il appliquait une jurisprudence très efficace contre les signes oblatifs (signes inattendus), en sous-entendant par sa conduite qu'il n'avait pas reçu de signes défavorables, puisqu'il ne les avait pas vus. Une fois de plus, la procédure est décrite dans un contexte militaire. Plus généralement, presque tous les exemples de négligence volontaire, ou plutôt d'interprétation favorable de signes contraires, que Cicéron cite concernent des généraux triomphateurs – ou vaincus. Est-ce là un reflet de la réalité des faits ? Pouvons-nous considérer à partir de ces *exempla* que le formalisme extrême des rites divinatoires a été le résultat des guerres lointaines ? Que Cicéron ait surtout utilisé ces témoignages dans son traité sur la divination se comprend. Dans un débat philosophique sur la crédibilité de la divination, les victoires ou les désastres livrent des arguments parfaits. La même chose peut valoir pour les livres d'histoires pieuses, comme les *Faits mémorables* de Valère Maxime. Malgré ces incertitudes, il est vraisemblable que c'est sous la pression des guerres et des généraux des IIIe et IIe siècles qu'un certain nombre de transformations des rites divinatoires ont été réalisées.

L'évolution des rites civils paraît confirmer cette conclusion. Conséquence de ce qui s'était passé dans les commandements lointains ou évolution parallèle, la même transformation des procédures divinatoires publiques se fit en effet à Rome même. D'abord, les auspices urbains aussi furent progressivement pris à l'aide des poulets. Georg Wissowa, suivant Theodor Mommsen, suppose que cela ne fut le cas qu'au Ier siècle avant notre ère, quand tous les magistrats disposaient d'un

[30] C'est ce qu'on déduit de l'arrêt des Annales des pontifes et même de la liste des prodiges, dont la régularité s'interrompt en l'année 90 avant notre ère.

[31] Plutarque, *Vie de Marcellus* VI, 11 ; cf. son impatience devant les signes défavorables qui le retiennent à Rome : XXIX, 8–9, et son refus d'accepter l'interprétation défavorable des devins, qui le conduisit à la mort : XXIX, 9 et suiv.

pullarius[32]. S'ils avaient raison, nous disposerions d'un bel argument pour soutenir que les coutumes divinatoires ont évolué lentement sous la pression des guerres et des généraux. Mommsen semble, toutefois, accorder trop d'importance à la date de sa source, Cicéron : rien ne prouve en fait que les *pulli* n'aient pas été utilisés auparavant. La date de la source prouve uniquement que la mutation est achevée au plus tard au Ier siècle avant notre ère. Pour ce qui concerne la gestion des signes défavorables, l'histoire de Sempronius Gracchus démontre que l'évolution avait bien commencé un siècle plus tôt. En 163 avant notre ère, celui-ci refusa d'accepter un signe défavorable, alors qu'il présidait aux élections consulaires[33], sans que les augures ni le Sénat n'interviennent. Par conséquent, dans la première moitié du IIe siècle avant notre ère déjà, les magistrats romains agissaient de la même manière que les généraux du IIIe siècle. En outre, au IIe siècle, la loi Fufia, plus tard complétée par une loi Aelia[34], régula et garantit entre autres l'opération de l'*obnuntiatio* (annonce de mauvais présages) durant les assemblées du Peuple. De toute évidence, ces lois entendaient renforcer le privilège rituel de l'annonce de signes contraires que les magistrats présidant ces assemblées essayaient d'ignorer pour faire passer sans délais les lois qu'ils proposaient. L'une des particularités de cette procédure montre que la standardisation formelle avait même envahi le domaine des auspices oblatifs. Car durant le Ier siècle, les consuls ou les augures annonçaient un éclair (défavorable) quand ils le jugeaient nécessaire et sans avoir observé le ciel ni perçu ce signe. Techniquement, ils déclaraient sans doute qu'un éclair leur avait été annoncé, ou quelque chose dans ce genre, sans dire qu'ils l'avaient vu eux-mêmes. On se rappelle aussi que le tribun Clodius accusa Cicéron en se fondant sur un coup de tonnerre annoncé par les haruspices[35]. De cette manière, les auspices oblatifs traditionnels étaient transformés en une annonce rituelle qui signifiait que, d'après l'autre consul ou un augure, les dieux n'étaient pas d'accord avec la proposition légale du consul présidant l'assemblée. Les dieux étaient associés au débat, qu'il s'agisse d'un signe réellement constaté ou d'un signe présumé. Leur

[32] Mommsen 1887, 96 ; Wissowa 1912², 532. Ces auteurs se fondent sur Cicéron, *De la loi agraire* II, 32.

[33] Cicéron, *De la nature des dieux* II, 4 ; *De la divination* I, 17 ; II, 35 ; Valère Maxime, *Dits et faits mémorables* I, 1, 3 ; Plutarque, *Vie de Marcellus* V.

[34] Voir Sumner 1963 ; Astin 1964 ; De Libero 1992, 65–68.

[35] Cicéron, *Sur la réponse des haruspices* XX.

intervention impromptue annoncée par ces magistrats ou prêtres était même censée attester une intervention directe des dieux dans l'action en cours. Au point que les augures n'annonçaient même pas le signe, mais simplement sa conséquence : *alio die*, « ajourné ! ». Il n'est guère étonnant que le privilège de l'*obnuntiatio* ait été attaqué tout au long du Ier siècle ; en 58, le tribun Clodius restreignit la procédure par une nouvelle loi[36]. En d'autres termes, ce qui était devenu la routine des consuls commandant les armées au cours des grandes guerres des IIIe et IIe siècles, s'appliquait peu à peu à la vie politique à Rome, jusqu'à devenir une arme politique redoutable. Cette évolution était inévitable, puisque les individus qui exerçaient les charges militaires et politiques étaient les mêmes.

Au cours des deux derniers siècles de la République, la consultation des Livres Sibyllins était également très ritualisée. La procédure ouvrait de larges possibilités pour l'adaptation des oracles à des situations données. La consultation des Livres était strictement limitée aux affaires publiques et se faisait sur un ordre exprès du Sénat. Ce dernier décidait en fin de compte également de la transcription en actes de l'oracle rituellement reconstitué par les (quin)décemvirs[37]. Le flegmatisme des Romains après la destruction des Livres Sibyllins par l'incendie du Capitole, en 80 avant notre ère[38], montre que l'important, à cette date, n'était pas la révélation textuelle de la Sibylle mais plutôt la procédure formelle qui permettait aux prêtres de fabriquer des oracles. Depuis quand cette procédure fonctionnait-elle ? On l'ignore. Les Livres Sibyllins sont mentionnés depuis le IVe siècle mais nous ne savons rien de la procédure de consultation employée. Était-elle déjà la même que celle des derniers siècles de la République ? Seules des sources plus directes que celles dont nous disposons pourraient nous l'apprendre.

Je citerai un dernier fait qui illustre la transformation continuelle des rites en fonction des besoins de l'action militaire lointaine. La liberté d'action croissante des généraux combattant au loin impliquait le développement de nouveaux moyens de contrôle, si le Sénat et ceux qui aspiraient à gouverner Rome voulaient garder la haute main sur la gestion de l'empire. D'après Theodor Mommsen, le dictateur Sylla

[36] Mitchell 1986.
[37] Voir Cicéron, *De la divination* II, 111–112, et Scheid 1998 b.
[38] Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* IV, 62, 6 ; Tacite, *Annales* VI, 12.

fit ainsi une réforme qui était appelée à durer des siècles, quand il décida que les proconsuls et les propréteurs, autrement dit ceux qui commandaient à cette date les provinces et les armées, ne pourraient gagner leur province qu'au terme de leur consulat ou de leur préture. Cela signifiait qu'au moment où ils quittaient Rome pour prendre leur commandement, ils ne possédaient plus l'*imperium* (pouvoir de commandement) ni le droit de prendre les auspices de façon indépendante. Car seul un magistrat, consul ou préteur, possédait le droit de commandement autonome et le droit de consulter les auspices dans le cadre de ce commandement. Les décisions des proconsuls ou propréteurs étaient désormais subordonnées à celles des consuls ou au dictateur Sylla, bref à ceux qui exerçaient le pouvoir à Rome. Cicéron se plaignait de cette situation, car, d'après lui, les commandements de ces promagistrats n'étaient plus légitimes[39]. La nouvelle loi en faisait des commandements et des auspices subordonnés ; elle permettait ainsi aux magistrats de Rome, au dictateur César, et bientôt à Pompée, César ou Auguste de contrôler les généraux. Seuls les *imperatores* possédaient désormais le droit indépendant de recevoir et d'annoncer l'accord des dieux avec les actions entreprises. Les péripéties de cette loi, et les conflits incessants qu'elle suscita jusqu'au début de l'Empire, montrent comment les auspices servaient à contrôler le pouvoir des commandants d'armées, et cela notamment par des subtilités juridiques portant sur la hiérarchie des auspices[40]. La loi de Sylla apporte à sa manière un témoignage sur l'influence de l'impérialisme et des guerres sur la divination publique des Romains.

Nous distinguons donc trois étapes dans la lente adaptation de la tradition rituelle aux nécessités de la réalité politique et militaire changeante. D'abord, dans l'intérêt de l'État, le Sénat conféra aux généraux une efficacité majeure sur le champ de bataille, en leur laissant le droit d'interpréter les auspices qu'ils prenaient. C'est le système simplifié de la prise des auspices qui semble avoir généré le ritualisme aigu dans la divination publique, dont l'effet portait aussi sur la réception des signes impromptus. Les augures et le Sénat n'exerçaient désormais qu'un contrôle *a posteriori*. Dans un deuxième temps, le Sénat considéra ou accepta qu'il ne devait plus y avoir de différence entre

[39] Cicéron, *De la divination* II, 76 ; Girardet 2007 ; Ferrary 2003.
[40] En dernier lieu, Tarpin 2003.

la procédure divinatoire des magistrats à l'intérieur ou à l'extérieur de Rome, aux armées ou dans la vie politique civile (mais cette évolution peut être illusoire). Enfin, sous Sylla, une loi décida que seuls les possesseurs de l'*imperium* suprême, c'est-à-dire les magistrats supérieurs annuels de Rome ou les magistrats extraordinaires, pouvaient posséder des auspices légitimes et autonomes.

Les transformations que je viens de résumer n'ont pas changé la religion romaine. Il a toujours existé dans cette religion une contradiction entre l'obligation rituelle et les nécessités croissantes du gouvernement. Aucun des changements commentés n'a purement et simplement supprimé un rite afin de libérer les généraux et les consuls de leurs obligations rituelles. Avant d'agir au nom du Peuple romain, ceux-ci devaient toujours consulter les dieux, c'est-à-dire associer les dieux à la décision. Éliminer les dieux de la décision passait pour une impiété, et la tradition historiographique a présenté Claudius Pulcher et Flaminius comme des exemples scandaleux qui avaient attiré le châtiment divin sur la république. Les changements ont uniquement standardisé et rationalisé les rites – suivant la même ligne d'évolution que la jurisprudence pontificale sur l'impiété[41] – ou bien la restriction progressive des pouvoirs sacerdotaux au profit des magistrats et du Sénat. Le ritualisme consiste dans un dialogue permanent entre la règle ancestrale et le présent. La jurisprudence des rites, que ces transformations trahissent, faisait intimement partie de la religion romaine comme le mysticisme ou la scholastique le font du christianisme. L'évolution constatée s'inscrit donc dans la tradition religieuse romaine et ne doit pas être lue comme une révolution ou une décadence. La rationalisation du système des auspices publics n'a pas modifié les principes mêmes de la divination romaine. Elle l'a adaptée aux nécessités du moment, sous la pression des autorités temporelles et aux dépens du pouvoir des augures.

La guerre et l'impérialisme romains ont joué un rôle important dans tous ces changements. Ceux-ci rendaient autonome et donc efficace l'action des magistrats menant des guerres loin de Rome, mais le nouveau système obligeait les généraux à observer les règles dictées par le Sénat. La conduite de la guerre n'était toutefois pas la seule raison directe de cette évolution. Les luttes politiques qui s'étaient développées depuis le IVe siècle, et surtout depuis le milieu du IIe siècle, produisirent

[41] Voir Scheid 1999.

le même type de changement à Rome, ainsi que le montre la restriction progressive de l'autonomie des collèges de prêtres ou la construction du système de l'*obnuntiatio*. On peut, certes, considérer ces luttes elles-mêmes comme le produit des guerres et de l'impérialisme, de sorte que l'évolution de la divination romaine apparaît comme déterminée par ces événements historiques. Toutefois, il faut le souligner, le poids des événements n'a jamais transformé radicalement la religion romaine telle qu'elle s'était constituée après l'émergence du régime de la cité, à partir du VII^e^ siècle. L'impérialisme et l'histoire ont seulement accéléré les changements et ont fait, pour deux ou trois siècles, de la divination publique une question majeure dans le débat politique. On aurait en effet tendance à considérer que le débat sur la religion des trois derniers siècles de la République a été déterminé par la divination et ses problèmes annexes. Est-ce un hasard si le seul traité cicéronien qui porte sur les rites religieux concerne la divination ? L'impérialisme créa donc la divination telle que nous la connaissons par les sources conservées.

Qu'en était-il auparavant ? Les témoignages que j'ai analysés donnent plutôt l'impression que les principes mêmes de la divination n'ont pas évolué au cours de cette période. Car s'il y avait eu un changement révolutionnaire dans la divination et dans la religion romaine, les auteurs dont nous dépendons l'auraient certainement mentionné, à moins de considérer qu'ils aient tout ignoré des siècles précédents. Or nous voyons uniquement quelques personnages impies qui veulent tout simplement se débarrasser de l'obligation rituelle, et une majorité de magistrats pieux qui appliquent les règles rituelles avec toute la marge de jeu qu'elles permettent. Ce sont des adaptations du même type qui se produisirent au cours des siècles suivants, jusqu'au seuil de l'Empire, quand une nouvelle évolution se fit. Dans la droite ligne de la « réforme » de Sylla, Auguste fut désormais le seul détenteur des auspices suprêmes, tous les autres magistrats ou promagistrats possédant des auspices et un pouvoir de commandement inférieurs au sien. De ce fait, la divination publique et les conflits qu'elle avait suscités au cours des siècles précédents perdirent de leur importance politique. Les pratiques divinatoires continuèrent à avoir cours, mais en quelque sorte dans le silence, puisqu'elles étaient nécessaires à l'action politique et militaire, mais sans être susceptibles de provoquer un conflit. De ce fait, les historiens ne s'y intéressaient plus. Ils mirent plutôt l'accent sur les présages d'empire (*omina imperii*), sur les sacrifices et sur les dédicaces comme témoignages de piété et de légitimité. Le rôle scandaleux

fut désormais réservé à l'astrologie ou à la divination magique. Cette nouvelle évolution, cependant, ne changea pas non plus la religion publique. Les événements historiques accentuèrent d'autres aspects de la tradition et accélérèrent des évolutions qui suivaient la logique interne des rites constituant le cœur de la piété romaine. L'évolution elle-même n'est pas un fait scandaleux. Car le système des rites n'avait pas été imposé aux Romains par la volonté divine. D'après la tradition romaine, il avait été créé par les magistrats romains pour associer les dieux à la vie et à l'action de la communauté civique. C'est cela que la divination a réalisé, jusqu'à l'interdiction de la pratique religieuse romaine par les empereurs chrétiens. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'il faut parler de la mort de la divination romaine.

Bibliographie

ANRW : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Haase, W. & Temporini, H. (éd.), Berlin-New York : de Gruyter.

Assmann, J. & Stroumsa, G. (éd.) 1999, *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leyde : Brill (Studies in the History of Religions 83).

Astin, A. E. 1964, « Leges Aelia et Fufia », *Latomus* 23, 421–445.

Beard, M. 1986, « Cicero and Divination : The Formation of a Latin Discourse », *Journal of Roman Studies* 76, 33–46.

Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon (1re éd., 4 vol., Paris, 1879–1882).

Bravo, B. 1968, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Étude sur J. G. Droysen historien de l'Antiquité*, Wroclaw-Varsovie : Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Bravo, B. 1988, « Dieu et les dieux chez F. Creuzer et F. G. Welcker », dans Schmidt (éd.) 1988, 375–424.

Crawford, M. 1996, *Roman Statutes*, 2 vol., Londres : Institute of Classical Studies.

Cumont, F. 1929[4], *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris : Geuthner.

De Libero, L. 1992, *Obstruktion. Politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik (70–49 v. Chr.)*, Stuttgart : Steiner.

Durand, J.-L. & Scheid, J. 1994, « "Rites" et "religion". Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains », *Archives de sciences sociales des religions* 85, 23–43.

Ferrary, J.-L. 2003, « *Res publica restituta* et les pouvoirs d'Auguste », dans Franchet d'Espèrey *et alii* 2003, 419–428.

Franchet d'Espèrey, S., Fromentin, V., Gotteland, S. et Roddaz, J.-M. 2003, *Fondements et crises du pouvoir*, Talence : Ausonius.

Girardet, K. M. 2007, « Imperium "maius". Politische und verfassungsrechtliche Aspekte. Versuch einer Klärung » (2000), dans Id., *Rom auf dem Weg von der Republik zum Prinzipat*, Bonn : Habelt, 2007, 461–521.

Linderski, J. 1986, « The Augural Law », dans *ANRW* II, 16.3, 2146–2312.

McBain, B. 1982, *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in the Roman Republic*, Bruxelles : Latomus (Collection Latomus 167).

Mitchell, T. N. 1986, « The *Leges Clodiæ* and the *Obnuntiatio* », *Classical Quarterly* 36, 172–176.

Mommsen, T. 1887, *Le droit public romain*, I, Paris : Ernest Thorin.

Scheid, J. 1988, « L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine », dans Schmidt (éd.) 1988, 425–457.
——. 1998 a, « Les Annales des pontifes. Une hypothèse de plus », dans *Convegno per Santo Mazzarino, Roma, 9–11 maggio 1991*, Rome : L'Erma di Bretschneider (Saggi di storia antica 13), 199–220.
——. 1998 b, « Les Livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs », dans *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome : École française de Rome (Collection de l'École française de Rome 243), 11–26.
——. 1999, « The Expiation of Impieties Committed without Intention and the Formation of Roman Theology », dans Assmann & Stroumsa (éd.) 1999, 331–348.
Schmidt, F. (éd.) 1988, *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris : Éditions des Archives contemporaines.
Schofield, M. 1986, « Cicero for and against Divination », *Journal of Roman Studies* 76, 47–65.
Sumner, G. V. 1963, « Lex Aelia, lex Fufia », *American Journal of Philology* 84, 337–338.
Tarpin, M. 2003, « M. Licinius Crassus *imperator* et les dépouilles opimes de la République », *Revue de philologie* 77, 275–311.
Wissowa, G. 1912², *Religion und Kultus der Römer*, Munich : Beck.

DEUXIÈME PARTIE

SIGNES IMPROMPTUS ET PHÉNOMÈNES NATURELS. PRÉSAGES ET PRODIGES

LES SIGNES DE LA NATURE DANS L'ÉGYPTE PHARAONIQUE

Emmanuel Jambon

I. *Signes et divination, une voie égyptienne ?*

Lorsqu'on interroge sur la notion de « signe » les diverses civilisations de la Méditerranée antique, l'Égypte pharaonique fait une réponse singulière, mélange paradoxal d'extrême loquacité et de mutisme. Telle qu'elle se présente à nous, la civilisation égyptienne offre en effet une surabondance de « signes » dans un grand silence mantique.

Pour accéder aux œuvres des penseurs égyptiens, il faut se confronter à un système de représentation auquel l'écriture hiéroglyphique, pleine ou cursive, tient à la fois lieu de médium et de masque. La culture égyptienne nous apparaît de ce point de vue comme celle d'un peuple qui, au sortir de la Préhistoire, a sélectionné des éléments de son environnement et, les réagençant pour en faire des signes d'écriture, prolongea l'expérience de la figurativité jusqu'au terme de son histoire[1]. Il n'est pas question de pousser ici plus avant l'examen de cette question du rapport complexe de l'image au signe d'écriture, mais il importait de rappeler que, dans un tel contexte intellectuel, la notion de « signe » se développera pour une bonne part dans un mouvement d'entre-deux entre les signes d'écriture et ceux, d'un tout autre genre, qu'ils peuvent servir à représenter.

Les phénomènes naturels, ponctuels ou cycliques, et leur représentation constituent un élément fondamental dans la vision égyptienne du monde et peuvent être considérés, en certaines circonstances, comme les indices d'un plan divin à l'œuvre, ses « signes ». On rappellera à ce sujet ce que la pensée égyptienne doit à la structuration du paysage, le rôle central qu'y jouent notamment les axes croisés du cours du Nil et du parcours solaire, ou encore la confrontation brutale des terres

[1] Hornung 1992, 17–36 ; Kahl 1994, part. 143–161. Plus récemment, voir *Archéonil* 11, 2001, consacré à « l'invention de l'écriture ».

noires et fertiles de la vallée plate et de celles, rouges et souvent montueuses, des déserts avoisinants[2].

Il n'y a dans cet environnement rien qui soit indifférent ou qui ne puisse servir d'argument dans une réflexion sur la marche du monde ou sur la condition humaine. En ce sens, toute la nature, des souffles du vent aux flots du fleuve, des cycles solaire et lunaire aux mouvements des animaux, peut être tenue pour signe manifeste d'une organisation générale dont il a, de tout temps, importé aux érudits égyptiens de comprendre et, si possible, maîtriser les mécanismes.

Cette notion de maîtrise est un point essentiel de la pensée égyptienne qui a développé une conception fondamentalement interventionniste de son rapport à son environnement naturel ou surnaturel. On trouvera en Égypte des formules pour tout, qu'il s'agisse de faire respirer celui qu'étouffent les chaleurs saisonnières qui précèdent la venue de la crue, d'aider au lever ou au bon parcours du soleil, ou encore de sauver le berger menacé par les sauriens au passage d'un cours d'eau[3]. Comme l'affirme du démiurge solaire l'auteur de l'*Enseignement pour Mérikarê* : « Il a fait pour [les hommes] la magie comme arme pour repousser le coup de ce qui advient[4]. » On peut donc se poser la question : ce travail permanent à la fois propitiatoire et restaurateur, cette trame rituelle et magique couvrant le territoire et les individus laissent-ils intellectuellement la place à une conception du signe de type divinatoire ? Ou, pour le dire de manière plus radicale, quel intérêt peut-il y avoir à chercher à connaître ce qui va se produire lorsqu'on dispose des moyens magiques d'accueillir au mieux tous les bienfaits et de parer efficacement à tous les maux possibles ?

La rareté des témoignages, eu égard à la richesse de la documentation préservée pour d'autres sujets, indique en tout cas assez nettement que la pensée égyptienne n'a pas prioritairement envisagé sa relation avec la volonté divine en termes de divination. En fonction des données disponibles, il a même été longtemps admis par les égyptologues qu'il n'y avait pas de divination égyptienne avant l'époque tardive[5].

---

[2] On se souviendra cependant que l'idée même de « nature » n'a rien d'égyptien. On appliquera donc ici la définition française, la « nature » étant l'« environnement terrestre, en tant qu'il sert de cadre de vie à l'espèce humaine, qu'il lui fournit des ressources » (*TLFi: Trésor de la Langue Française informatisé, s.v.*).

[3] Sur la magie égyptienne en général, voir en dernier lieu Borghouts 2002.

[4] Vernus 2001, 135–138 et 151.

[5] Leclant 1968, et encore Derchain 1966, 149 : « La conception égyptienne de la religion et de l'ordre du monde qui en découle, ordre dépendant essentiellement des

C'est assez récemment que divers travaux ont progressivement mis en lumière des pratiques de ce genre, attestées avec certitude dès le milieu du deuxième millénaire avant notre ère[6], bien avant donc que l'Égypte ne devienne cette terre d'astrologues et de devins qu'a magistralement rendue Franz Cumont[7].

Nous allons ici examiner, à partir de trois exemples choisis, la manière dont la culture égyptienne a développé, sinon une pratique codifiée de la divination, du moins une pensée autour de la notion de signe et, en particulier, une réflexion sur l'impromptu, le « coup de ce qui advient ». Il s'agira d'observer trois documents de type assez différent s'échelonnant de la fin du III^e^ millénaire jusqu'au IX^e^ siècle avant notre ère. Chacun de ces textes nous fournira quelques lumières sur la façon dont les Égyptiens se sont efforcés de rendre compte d'événements particuliers, de s'en expliquer la signification, de les insérer dans le cadre de leur vision du monde.

II. *La gazelle du Ouadi Hammamat*

Le premier document est un graffito hiéroglyphique extrêmement soigné où une scène d'offrande est encadrée par un texte en lignes et colonnes finement gravées[8]. Il se trouve sur une roche du Ouadi Hammamat, carrières situées dans le désert oriental, entre vallée du Nil et mer Rouge[9]. Ce texte est daté de l'an 2 du dernier pharaon de la XI^e^ dynastie, Montouhotep IV Nebtaouyrê, ce qui le situe aux environs de l'an 2000 avant notre ère[10]. Il appartient à un dossier regroupant dix-huit textes d'importance diverse inscrits au Ouadi Hammamat lors d'une grande expédition ayant pour but de rapporter un sarcophage pour le roi et dirigée par le vizir Amenemhat lui-même[11].

---

rites exécutés dans les temples, explique (…) le peu d'intérêt du clergé égyptien pour toute espèce de divination. »

[6] Roccati 1984 ; 1994 ; pour une synthèse récente, Lieven 1999 ; ajouter Demichelis 2002.

[7] Cumont 1937.

[8] Sur cette organisation, cf. *infra* et fig. 2.

[9] Pour le site, voir Gundlach 1986 ; Aston, Harrel & Shaw 2000.

[10] Vandersleyen 1995, 37–39 ; Postel 2004, 265.

[11] Postel 2004, 266–267, 372–377 [224–240]. D'après une autre inscription, cette expédition comportait au minimum 13 000 hommes (Couyat & Montet 1912–1913, 98–100, n° 192, pl. XXXVII ; Vandersleyen 1995, 38 n. 3–5). Il s'agit donc d'une troupe assez considérable, *a fortiori* pour une expédition dans le désert.

Il se produisit lors de cette expédition un événement traditionnellement nommé par les égyptologues « miracle de la gazelle ». Notons en passant qu'un autre texte de cette expédition, décidément riche en signes, mentionne, vingt jours après celui de la gazelle, un second prodige : la découverte en plein milieu du ouadi d'une citerne pleine d'eau pure[12].

A. *Le texte*

L'ensemble du graffito[13], scène d'offrande et texte, est surmonté par la date :

> An 2, mois 2 d'*Akhet*, jour 3.

Le texte lui-même court comme suit :

> |[1] Roi de Haute et Basse Égypte Nebtaouyrê qu'il vive éternellement. |[2] Cette merveille advenue pour sa Majesté : descente pour lui du petit bétail |[3] du désert, venue en zigzaguant (?)[14] d'une gazelle gravide, sa face étant tournée vers les hommes en face d'elle, |[4] ses yeux regardaient agressivement vers l'avant (?) et elle n'a pas fait demi-tour[15] jusqu'à ce qu'elle ait atteint cette noble montagne, |[5] ce bloc de pierre qui était bien en sa place pour ce couvercle de ce sarcophage ; alors, elle accoucha dessus, tandis que cette armée du |[6] roi regardait. Alors, sa gorge fut coupée et on présenta l'offrande sur lui (le bloc) comme holocauste[16].

---

[12] Couyat & Montet 1912–1913, 97–98, n° 191, pl. XXXVI ; il est parfois considéré que cette découverte est consécutive à une forte pluie (par exemple, Shirun-Grumach 1993, 9–12), mais cette possibilité ne faisant pas l'unanimité (Lloyd 1975), nous avons choisi, des deux « merveilles », celle dont le récit posait le moins de problèmes d'interprétation. Noter que la découverte d'eau dans le désert est un *topos* de la littérature égyptienne : Posener 1960, 52–54.

[13] *LD* II, 149 c ; Couyat & Montet 1912–1913, 77–78, n° 110, pl. XXIX ; PM VII, 331 ; Schenkel 1965, 263-264 ; Shirun-Grumach 1993, 3–48. Cf. fig. 1 et 2.

[14] On supposera que les deux verbes *jwj/šmt* fonctionnent ici en relation l'un avec l'autre (signifiant alors : « aller et venir ») et que l'expression sert ici à rendre la démarche d'un animal louvoyant (Shirun-Grumach 1993, 4 n. c).

[15] Il s'agit d'un passage difficile ; le sens de l'expression *jw jrty.s(y) ḥr mꜣ ḥr sꜣsꜣ* n'est pas clair et la traduction proposée ici est donc hypothétique. Le sens de *sꜣsꜣ* (*Wb.*, IV, 25, 1–2) est principalement « repousser, attaquer, renverser », aussi comprenons ici que les yeux de l'animal avançant vers les hommes sont agressifs – ou au moins ne sont pas craintifs – ce qui ajoute certainement à l'étrangeté du spectacle. On notera par ailleurs que la proximité de *sꜣsꜣ* et *ʿn(n)* « faire demi-tour » (*Wb.*, I, 188, 13–189, 7), se retrouve dans *Sinouhé*, un texte littéraire de la XII[e] dynastie, donc à peu près de la même époque que ce graffito (Koch 1990, 34 = Sinuhe B57–58 ; voir déjà à ce sujet Gardiner 1916, 35 n. 1).

[16] La lecture de *šms* n'est pas assurée mais vraisemblable (Schenkel 1965, 263 n. g) ; pour ce sens de « présenter une offrande », voir *Wb.*, IV, 484, 8 ; l'expression rendue

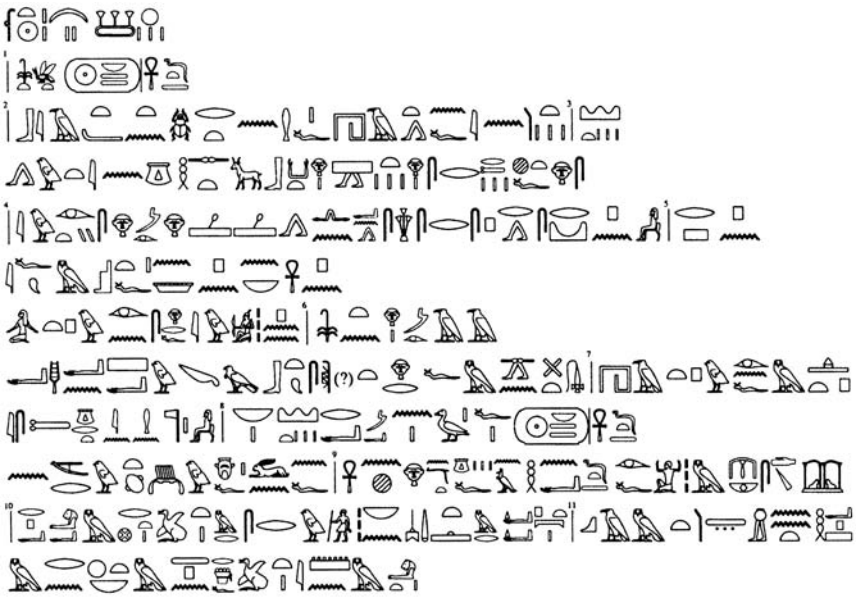


Fig. 1 Graffito n° 110 du Ouadi Hammamat (d'après Couyat & Montet 1913, 77–76).

> |[7] (Ainsi) il (le bloc) descendit en paix. Certes, c'est par la Majesté de ce dieu auguste, |[8] maître des déserts montagneux (*i.e.* Min) qu'a été donné ce présent à son fils Nebtaouyrê, vivant éternellement, dans le désir qu'il s'en réjouisse, se maintienne |[9] vivant sur son trône pour toujours et à jamais, et qu'il accomplisse des millions de fêtes jubilaires[17].

B. *Le vocabulaire du signe*

Il faut s'arrêter pour commencer sur les premiers mots du récit : « cette merveille advenue », en égyptien : *bjꜣjt tn ḫprt*.

Le verbe *ḫpr* est très courant ; il a, entre autres, les sens d'« advenir, se produire, venir à l'existence » et peut donc servir à rendre un

---

ici par « holocauste » est *sbj-n-sḏt*, littéralement « faire passer à la flamme » (*Wb.*, III, 430, 18–19) ; voir Bonnet 1952, 123–125 ; voir encore *infra*, n. 30.

[17] Les deux dernières lignes du texte, séparées de la précédente par un trait double, constituent la titulature du chef de l'expédition, le vizir Amenemhat : « Le comte, gouverneur, maire, vizir, directeur des princes, maître de la justice, directeur de ce que donne le ciel, de ce que crée la terre, de ce qu'apporte la crue, directeur de toute chose dans cette terre entière, le vizir Amenemhat » ; cf. Galán 1998, part. 420 fig. 1. Il est probable qu'il s'agit là d'une sorte de « signature » qui fait du vizir l'auteur de ce texte ; sur ce personnage : Allen 2003, 22–23.

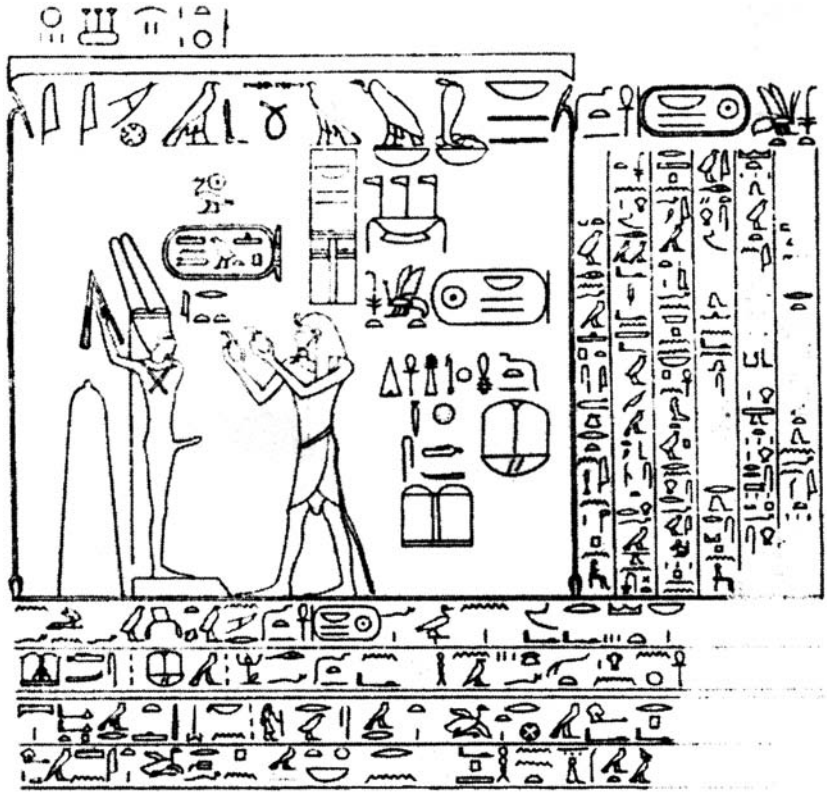


Fig. 2 Graffito n° 110 du Ouadi Hammamat (d'après L*D* II, pl. 149c).

événement présentant un caractère inopiné[18]. On suivra la proposition de Hannes Buchberger pour qui *ḫpr* renvoie fondamentalement à une idée de « transformation[19] » et on comprendra que ce qu'il exprime ici est la matérialisation d'une potentialité préexistante ou encore la manifestation dans le « réel » d'une puissance dont les sources sont situées au-delà.

Le substantif *bjꜣjt* est d'un usage moins fréquent et sa traduction pose quelques problèmes. On considère généralement qu'il désigne une « merveille », voire un « miracle »[20], mais, au-delà de ce sens de

[18] Pour *ḫpr*: *Wb.* III, 260, 7–265, 13. On notera que le substantif dérivé *ḫprt*, « ce qui advient, l'événement » (*Wb.*, III, 263, 2), a pris en copte (ϣⲡⲏⲣⲉ) le sens de « merveille » (Crum 1939, 581 a–b; Buchberger 1993, 286–287).

[19] Buchberger 1993, 211–217 et *passim*.

[20] *Wb.*, I, 440, 7–441, 11.

base, il a parfois été proposé d'y voir un « signe » ou *omen*[21]. Il est certain qu'une telle traduction est recevable dans notre passage mais il faudrait compléter « signe » d'une épithète : « faste, favorable ». Ce terme *bjꜣjt* sert en effet à désigner des « oracles », ce qui le rapproche nettement de l'idée ominale[22], mais il appartient avant tout à une famille de mots décrivant aussi bien le ciel : *bjꜣ*, la pierre de quartzite : *bjꜣt*, que les produits « exotiques » : *bjꜣyw(t)*[23]. Tous ces termes paraissent être exclusivement employés pour décrire des événements fastes ou des objets positivement envisagés. Il ne semble donc pas déraisonnable de maintenir ici la traduction « merveille » qui n'exclut ni une possible dimension *ominale*, ni l'aspect éventuellement réjouissant et faste de l'événement ainsi défini.

C. *Relation du signe à l'événement*

Ce texte offre à plusieurs points de vue un grand intérêt pour la question de la réception des signes par les Égyptiens. L'inscription, replacée dans son contexte, est un texte du désert ; or, les déserts limitrophes ont toujours été des lieux aussi dangereux qu'attirants. Ils servent de repaire aux animaux sauvages et fantastiques, sont habités par des peuples nomades rarement accueillants, mais sont malgré tout indispensables par les richesses minérales qu'ils renferment, absentes de la vallée et essentielles à la vie religieuse[24]. Les confins désertiques ont donc été visités, traversés, parfois provisoirement occupés depuis l'origine de la civilisation pharaonique[25]. Ils n'ont jamais cessé pour autant de représenter un environnement qui inspire un mélange de craintes réelles et fantasmatiques ; un lieu propice au merveilleux, donc. Celui-ci, dans le cas qui nous occupe, se manifeste justement par la rencontre – sous les

[21] Ainsi Graefe 1971, 113–121 et 133–136 ; Shirun-Grumach 1993, 4 et 20–23.
[22] Graefe 1971, 137–139 ; Posener 1963.
[23] Voir, sur ces termes, Graefe 1971, 4 et *passim*.
[24] Roccati 1989 ; Aufrère 1991, 33–38. D'un point de vue psychologique, il est d'ailleurs possible que la grande taille de l'expédition (*supra*, n. 11) ait causé une certaine angoisse aux hommes concernant l'intendance ou l'approvisionnement (comparer Kitchen 1976, 354–360 ; 1996, 190–193 ; 1999, 214–216). La rapidité de la découverte du bloc tout comme la découverte d'une citerne d'eau potable (*supra*, n. 12) sont donc des réponses divines particulièrement appropriées aux problèmes possibles d'une telle mission.
[25] Eidler 1993, en particulier 135–139.

yeux des hommes – de deux éléments naturels constitutifs de ce milieu désertique : l'animal sauvage et la pierre[26].

Considéré dans son ensemble, ce document est une véritable stèle rupestre, soigneusement organisée autour d'une représentation d'une offrande de lait au dieu « Min de Coptos[27] » par le roi Montouhotep IV Nebtaouyrê. Il s'agit donc, gravé, voire conçu, *in situ*, d'un ensemble décoratif complexe, conforme aux impératifs rituels égyptiens[28].

Pour résumer, ce graffito du Ouadi Hammamat nous offre un portrait aussi complet que possible de la manière égyptienne d'appréhender et d'interpréter un phénomène ou un événement jugé suffisamment hors-norme pour faire signe d'une volonté divine particulière. Le compte rendu de l'événement est enchâssé entre l'affirmation préalable que ce qui va suivre sera le récit d'une « merveille advenue pour Sa Majesté » et l'explication finale qui l'attribue au désir qu'éprouve le dieu Min de voir le roi, présenté comme son fils, être heureux et régner longtemps. Il n'y a donc aucune allusion au processus intellectuel qui a pu se dérouler dans l'entourage du vizir pour tenter d'analyser, de s'expliquer et de canaliser ce qui venait de se produire.

Le document, dans sa concision, se présente comme un court traité de la « bonne gestion du signe » pouvant se décomposer en plusieurs niveaux. D'abord se produit quelque chose d'anormal, ici le comportement d'un animal qui devrait fuir les hommes et ne le fait pas ; ensuite se déroule – sous les yeux de la troupe – la mise bas proprement dite qui révèle le bloc recherché par les carriers[29]. L'abattage et l'holocauste qui suivent garantissent le succès de l'extraction du bloc,

---

[26] Sur la gazelle en général, cf. Yoyotte 2005.

[27] Ce dieu, désigné comme *nb ḫꜣswt*, « maître des déserts montagneux » ou « des pays étrangers », épithète qu'on retrouve souvent au Ouadi Hammamat (*LGG*, III, 711b–c) est, en tant que « Celui de Coptos », le patron de l'une des villes qui sert de point de départ aux expéditions dans le désert oriental. À l'époque tardive, il sera d'ailleurs assez souvent désigné comme *sr bjꜣ(w)t* (*LGG*, VI, 424b–425a), « Celui qui révèle les "merveilles" », c'est-à-dire les produits exotiques dont il contrôle les routes d'acheminement : Yoyotte 1952.

[28] Voir fig. 2. Sur ce type d'inscription, voir Galán 1998. En fait, comme l'a montré Lilian Postel, dans les dix-huit graffiti de l'an 2, la répartition des diverses formes de la titulature royale « obéit à des règles précises et n'est pas laissé[e] au hasard » (Postel 2004, 268). Il semble que plusieurs de ces textes (dont le nôtre) pourraient constituer un programme décoratif cohérent.

[29] Il n'est pas à exclure que les témoins de la scène aient ressenti une forte relation entre la mise au monde du faon et le fait que le bloc soit destiné à servir de « couvercle de ce sarcophage », ce dernier étant désigné ici comme *nb ʿnḫ*, littéralement « maître de vie » (*Wb.*, II, 228, 14).

qui alors « descend en paix[30] ». On peut considérer finalement que c'est la réussite de ces trois opérations rituelles et techniques qui valide l'ensemble comme une *bjꜣjt*, qu'on entende ce terme comme « merveille » ou « signe faste ». Mais l'enseignement de ce « miracle de la gazelle » est aussi politique. Si le signe envoyé par le dieu n'est recevable qu'à travers la volonté de maîtriser par le rite les événements ou forces de la nature en mouvement, l'ordre des choses n'a été, un court instant, perturbé que pour mieux être assuré à travers la figure du pharaon qui en est le garant. La mention dans ce document de la fête jubilaire *ḥb-sd* n'est pas anodine. Le texte insère « des millions de fêtes jubilaires », autrement dit un règne éternel, tandis que la scène d'offrande présente dans sa légende une mention plus précise : *tpy (n) sp ḥb-sd*, « première occasion de fête jubilaire ». Le signe offert par la gazelle fait donc partie d'un système d'échange complexe entre le dieu et « son fils » le roi, *do-ut-des* dont le jubilé mentionné dans les deux parties du document constitue apparemment un point crucial[31].

III. *La* Prophétie de Néferti, *les malheurs du temps*

Le texte suivant est d'un tout autre genre. Il débute par un conte mettant en scène le pharaon d'Ancien Empire Snéfrou cherchant à se distraire[32]. Il invite pour ce faire Néferti, un prêtre de Bastet du nome d'Héliopolis, savant de grand renom, à lui faire entendre « quelques belles paroles et propos choisis ». Ceux-ci, suivant le choix de Snéfrou, concerneront l'avenir[33]. Débute alors une longue « lamentation », détaillant la destruction de l'ordre cosmique, politique et social[34]. Ce texte qui développe le thème du « monde à l'envers » occupe dans

[30] Il est possible qu'il y ait dans ce sacrifice à la fois une offrande carnée au dieu du désert et une opération de purification (Meeks 1976, col. 436–437 ; Yoyotte 2005, 138). Le texte n'est toutefois pas explicite sur les raisons précises de ce rituel.

[31] Cf. Hornung & Staehelin 1974, 54–55 ; Gundlach 1980, 99 ; Shirun-Grumach 1993, 6 n. 3.

[32] L'Ancien Empire s'étend d'environ 2700 à 2190 avant notre ère. Snéfrou, premier roi de la IV^e^ dynastie, a régné entre 2630 et 2609 avant notre ère (Vercoutter 1992, 263–273).

[33] Le début du conte est ce qu'on appelle « Königsnovelle » (Osing 1978) mettant en scène Snéfrou dans un rôle de « bon roi » qui lui est souvent attribué (Posener 1956, 32–33), et ce peut-être jusqu'à la chronique médiévale de Jean de Nikiou (Graefe 1990).

[34] Sur ce genre littéraire, cf. Lichtheim 1996, part. 248–251 (*The Scourge of Lawlesness*) ; voir encore Parkinson 2002, 110–111 et 193–226.

ce genre de littérature pessimiste une place particulière. Le désordre décrit y est à venir – d'où sa désignation comme « prophétie » – et sa conclusion annonce un « sauveur », un roi qui « viendra du Sud » et, après avoir détruit les fauteurs de désordre, restaurera la *Maât*, c'est-à-dire l'équilibre cosmique, politique et social voulu par le démiurge[35]. C'est sur cette conclusion et un appel à la postérité que s'achève le document[36].

D'un point de vue historique, la *Prophétie* est un pseudépigraphe. Elle est placée dans la bouche d'un contemporain de Snéfrou mais n'est connue que par des manuscrits dont le plus ancien date de la première moitié de la XVIII^e^ dynastie[37]. Les opinions sont partagées quant à l'époque de rédaction de ce texte. On a longtemps pensé qu'il s'agissait d'une œuvre de commande du Moyen Empire où le rédacteur aurait cherché à vanter la restauration de l'ordre par la nouvelle dynastie fondée par le thébain Amenemhat I^er^, derrière lequel on a voulu reconnaître l'Amény dont Néferti annonce la venue au terme de son discours[38]. Andrea Gnirs a toutefois récemment proposé de dater la rédaction même de la *Prophétie* de la XVIII^e^ dynastie et, plus précisément, de l'époque d'Hatschepsout/Thoutmosis III ; elle évoquerait les soubresauts de la guerre civile et étrangère ayant conduit à la réunification de l'Égypte au bénéfice de la nouvelle dynastie thébaine[39].

A. *Le texte*

De ce texte riche et fort complexe, nous allons extraire un passage où Néferti décrit l'état calamiteux du pays, mêlant désastres naturels et désordres sociaux[40] :

> *Détruit est ce pays* et il n'y a personne pour s'en préoccuper, personne qui parle, personne qui déplore : « En quel (état) est ce pays ! » Le disque solaire est voilé et sa lumière que les gens voient n'est plus ; on ne peut

---

[35] Pour le texte de Néferti, voir Helck 1970 ; pour une traduction récente : Simpson *et alii* 2003, 214–220. Sur le concept de *Maât* : Assmann 1989.

[36] Voir Blumenthal 1982 ; Gnirs 2006, 243–252.

[37] Helck 1970, 1 et 59 ; Gnirs 2006, 208 n. 7.

[38] « C'est un roi qui viendra du Sud, Ameny juste de voix est son nom, il est le fils d'une femme de Nubie et l'enfant de *Chen-nékhen* (le "cœur" historique de la Haute Égypte) » (Helck 1970, 49–51) ; voir Parkinson 2002, 303–304.

[39] Gnirs 2006, part. 254–265.

[40] Helck 1970, 21–33. Voir fig. 3. Cf. aussi Goedicke 1977, 79–90 ; Lichtheim 1973, 141 et 144 ; Simpson *et alii* 2003, 216–217. Pour des commentaires : Posener 1956, 21–60 ; Parkinson 2002, 193–200 et 303–304 ; Gnirs 2006, 248–249.

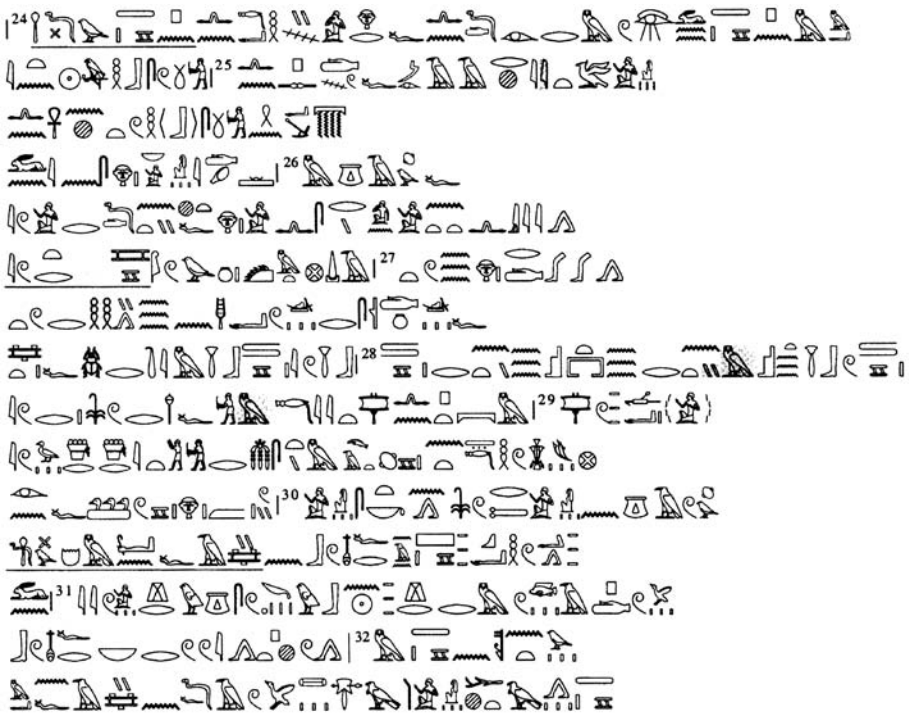


Fig. 3 *Néferti* 24–32 (Helck 1970, 21–27).

vivre quand les nuées voilent (la lumière) et tous sont abasourdis de son absence.

Je dirai ce qui est sous mes yeux et je ne saurais prédire ce qui n'adviendra pas!

Les cours d'eau d'Égypte sont asséchés et on traverse l'eau à pied (sec); on cherchera de l'eau pour que les bateaux puissent y naviguer mais son lit sera devenu une rive; la rive sera le flot et la place de l'eau sera ce qui devrait être la place de la rive[41]. Le vent du sud affrontera le vent du nord et le ciel ne sera plus d'un seul vent. Des oiseaux de l'étranger[42] se

[41] Il s'agit ici d'une description de troubles hydrologiques dans le Delta où le Nil se répartit en plusieurs branches dont le cours est sujet à variations: Posener 1956, 41–42 et les parallèles cités là.

[42] Les «oiseaux», *ꜣpdw*, terme générique, sont définis comme *ḏrḏrjt; Wb.*, V, 604, 8–13. Le terme *ḏrḏr* qui signifie «étranger» et, par la suite, «ennemi» tire probablement son origine d'une onomatopée moquant un parler incompréhensible; ces oiseaux, en somme, sont des «barbares» (Vycichl 1983, 333–334; Černý 1950, 46–47; Gnirs 2006, 249 n. 232).

reproduiront dans les marais du Delta, ayant fait leurs nids aux côtés des humains, car les hommes les auront laissés approcher par négligence.

Détruits et emportés sont ces biens-là, ces bassins-*qâhou* qui étaient remplis de mangeurs-de-poissons, débordants de poissons et de volailles ; tout bien a été écarté et renversé en une terre de misère, par ces mangeurs-là, Asiatiques qui rôdent à travers le pays.

B. *Prêtre, savant et visionnaire ?*

Quelques remarques préalables sont nécessaires pour mieux cerner la nature des moyens employés par Néferti pour accéder à la connaissance du futur. L'ambiance de cette vaticination est celle, paisible, d'un moment de loisir du roi qui, après avoir incité Néferti à parler, se saisit d'un rouleau de papyrus et d'une palette de scribe pour noter, au fur et à mesure, les paroles du sage. De la « méthode » employée par Néferti, seuls quelques indices sont donnés qui nous conduisent vers le domaine de l'intimité d'un esprit face à lui-même. Avant que débute son discours, il est dit de lui qu'il « médite » sur l'état du pays et se « remémore le désordre de l'Est[43] », phrase qui présente l'art de Néferti moins comme un don de voyance pure que comme la maîtrise d'un savoir historique et géopolitique[44]. C'est un fait que les nomades remuants du Proche-Orient ont toujours représenté une menace pour la tranquillité de l'Égypte, et spécialement du Delta oriental dont est originaire le prophète Néferti. Il entame ensuite l'énumération des désastres à venir en intimant à son cœur de « se secouer », comme s'il était tétanisé par ce que sa contemplation lui a fait découvrir et qu'il va ensuite décrire[45]. Le texte est toutefois des plus discrets sur la forme précise de ce savoir acquis par méditation. Il pourrait s'agir d'une vision, comme le font supposer la formule « je dirai ce qui est sous mes yeux et je ne saurais prédire ce qui n'adviendra pas ! » et

[43] Helck 1970, 16 et 18 ; Posener 1956, 35–41 ; pour *mḥj*, « se soucier de, méditer sur », cf. *Wb.*, II, 120, 13–16.

[44] La forme verbale employée à cet endroit est un présent d'habitude, ce qui implique que ces activités intellectuelles sont coutumières à Néferti. Celui-ci est par ailleurs défini comme *rḫ-ḫt*, « savant », littéralement « celui-qui-sait-les-choses », et porte le titre de *ḫrj-ḥb ꜥꜣ*, « grand ritualiste » ; c'est, semble-t-il, dans son bagage culturel qu'il puise sa capacité à prophétiser (Posener 1956, 34–37 et 40–41 ; Brunner 1966).

[45] Helck 1970, 17 : le verbe *ḫwsj*, « se secouer » (*Wb.*, III, 249, 5), sens figuré de *ḫwsj*, « bâtir » (*Wb.*, III, 248, 4–249, 5). Appliqué au cœur, il pourrait aussi se comprendre comme « fortifie-toi » ou quelque chose d'approchant.

l'emploi du verbe *sr*, que nous rendons par « prédire » mais qui peut aussi signifier « prévoir[46] ».

Sur la base des éléments ainsi distillés par le texte, Néferti semble donc pratiquer un art participant du rituel et de la méditation, de l'érudition et de la vision. Il est toutefois impossible de préciser la part que tient chacune de ces spécialités dans sa capacité à prédire le futur et, encore plus, d'obtenir une idée nette des moyens concrets dont il use pour ce faire.

C. *Relation du signe à l'événement*

La position occupée dans ce texte par les phénomènes naturels répond à un modèle de représentation assez complexe. Ils ont certainement une forte dimension métaphorique en relation avec la nature à fois littéraire et politique du document. Il est ainsi manifeste que les mouvements des diverses espèces animales, ici les « oiseaux de l'étranger » qui viennent nicher auprès des hommes, ou, dans un autre passage, les « bêtes du désert » qui « viendront boire au cours d'eau d'Égypte » sans être chassées[47], sont des allusions plus ou moins transparentes à ceux que notre passage décrit encore comme « ces mangeurs-là, Asiatiques qui rôdent à travers le pays ».

Les autres troubles évoqués sont l'extinction de la lumière solaire par des nuages, la perturbation du régime des vents, la sécheresse et le déplacement du cours du fleuve. Toutes ces atteintes à l'ordre du monde dressent le portrait d'un cataclysme d'ampleur cosmique qui dépasse de loin le seul problème de la menace d'invasion ou de guerre civile. Ce n'est sûrement pas un hasard si les trois éléments ainsi mis en scène – la lumière, le vent et l'eau – constituent dans la pensée égyptienne les fondements de la vie[48] ; leur dérèglement peut être interprété comme le signe d'une perturbation généralisée de la « machine univers ». Parmi tous ces désastres, c'est le problème de la lumière qui est le plus important pour Néferti, lequel revient dans la suite de sa

---

[46] Le verbe *sr* (*Wb.*, IV, 189, 15–190, 17) offre ici une graphie cursive où un « trait de remplissage » remplace le signe déterminatif de la girafe ( ). Il est probable que la girafe a dans *sr* une valeur d'idéogramme : « qui voit loin et sait avant tous les autres » ; cf. Cannuyer 1989 ; Goldwasser 2002, 18 et 38*.

[47] Helck 1970, 31–33 ; Gnirs 2006, 250–251.

[48] Particulièrement sensible dans les textes funéraires, notamment les *Textes des sarcophages* et le *Livre des Morts*, qui regorgent de formules consacrées à l'obtention de ces trois éléments, cf., par exemple, Barguet 1986, 131–159 et 266–286 ; 1967, 80, 91–95 et 102–111.

prophétie sur l'affaiblissement de la lumière solaire ou, à tout le moins, la difficulté qu'auront les hommes à la percevoir dans cet avenir malheureux[49].

Notre interprétation des « signes » de la nature dans la *Prophétie de Néferti* doit donc prendre en compte un grand nombre de paramètres. Le fait qu'il s'agisse d'une œuvre littéraire d'une certaine longueur, de commande sans doute et mûrie par son auteur[50], implique une approche différente de celle d'un graffito, même soigné, enregistrant une « merveille » sur le lieu même de son occurrence. La trame narrative mise en place suit un chemin calculé depuis la relative tranquillité de la « Königsnovelle » initiale jusqu'au soulagement de l'annonce finale de la venue du sauveur, en passant par les affres de la description du chaos. Le schéma de cette première partie de la prophétie est celui de la déploration d'un état antérieur et meilleur du monde, ce que Richard Parkinson nomme le « syntactic verse pattern of then-now[51] ». En cela, la présence des phénomènes naturels sert l'efficacité de la construction littéraire et, tous décrits comme intrinsèquement néfastes – ténèbres, sécheresse, désordres biologiques divers –, il servent à stigmatiser un état de déchéance généralisée auquel Amény, le sauveur annoncé, viendra porter remède.

En définitive, on peut tenir la *Prophétie de Néferti* pour un témoignage de l'ambiance intellectuelle d'une époque. Le début du Moyen Empire, si l'on s'en tient à l'ancienne datation, ou les règnes d'Hatschepsout/Thoutmosis III, si l'on suit la proposition d'Andrea Gnirs. Pour ce qui nous occupe ici, ce glissement chronologique n'est pas fondamental dans la mesure où le propos de l'ouvrage est toujours de stigmatiser une époque d'invasion, de guerres et de renversement des

---

[49] Helck 1970, 43–45 : « Rê se séparera de l'humanité, il se lèvera à l'heure (juste), mais personne ne saura quand midi sera venu ; personne ne distinguera sa (propre) ombre, aucun visage ne sera illuminé à sa vue, aucun œil ne sera humidifié par les larmes, car il sera dans le ciel comme la Lune, (même si) ses moments nocturnes n'auront pas dévié et que ses rayons seront visibles comme au temps des ancêtres. » Cette défaite de la lumière doit être mise en relation avec le fait que Néferti est explicitement défini comme un « enfant du nome héliopolitain » (Helck 1970, 13–15 n. c ; Posener 1956, 41 n. 6 ; Gnirs 2006, 252–253).

[50] Au Nouvel Empire, le nom de « Néferti » effacera celui de l'auteur resté anonyme de cette œuvre, et c'est lui qui sera enregistré comme l'un des « écrivains savants » du passé, l'un de « ceux qui annonçaient ce qui allait arriver et cela se produisait », les maîtres indépassables d'antan que chante le scribe anonyme du papyrus Chester Beatty IV (Posener 1956, 33–34 ; Vernus 2001, 271–273).

[51] Voir *supra*, n. 34.

valeurs (Première ou Deuxième Période Intermédiaire) pour mieux louer l'effort de restauration, de réunification et d'apaisement entrepris par une nouvelle dynastie, et le présenter comme une véritable recréation du monde[52]. L'approche qu'a le créateur de la *Prophétie* des phénomènes extraordinaires qu'il décrit – et qui est sans doute, plus généralement, celle du milieu auquel il appartient – repose sur un savoir et des pratiques dont nous manquent par ailleurs les attestations. Nous sommes avec ce document à la fin de la chaîne conceptuelle qui va du signe comme événement à l'interprétation comme *doxa*. Dans ce genre d'utilisation, les signes de la nature ne sont donc que les arguments démonstratifs d'un discours littéraire et politique et ils y sont intégrés à niveau égal avec les marques du désordre social. La *Prophétie* témoigne ainsi que le travail d'interprétation appartenait probablement au bagage commun des prêtres qui, comme Néferti, « connaissent les choses ».

IV. *L'éclipse niée de la* Chronique du Prince Osorkon *ou l'absence de signe est-elle un signe ?*

Le dernier document appartient à une période plus récente. Il s'agit d'une inscription monumentale gravée dans le temple d'Amon à Karnak, datée de diverses années des règnes partiellement conjoints de Takelot II et Sheshonq III[53], et connue comme *Chronique du prince Osorkon*. Cette *Chronique* s'organise en deux grandes sections gravées de part et d'autre d'un portique[54]. Il s'agit d'un texte composite entremêlant la description d'événements politiques et des discours d'Osorkon à l'évocation d'activités rituelles. Les deux parties du texte se concluent l'une par une série de décrets en faveur des temples thébains et l'autre par les récapitulatifs des offrandes effectuées par Osorkon en faveur des mêmes cultes.

---

[52] Que cet effort soit porté au crédit d'Amenemhat I^er^ (Posener 1956, 47–59) ou qu'il s'agisse de vanter l'ensemble des rois de la XVIII^e^ dynastie depuis Ahmosis jusqu'à Hatschepsout/Thoutmosis III (Gnirs 2006, 255–265).

[53] La date la plus haute de la *Chronique* est l'an 11 de Takelot II (*ca* 836–811 avant notre ère) et la plus basse l'an 29 de Sheshonq III (*ca* 833–781 avant notre ère) ; Osorkon, prince et grand prêtre d'Amon, est ensuite devenu roi sous le nom d'Osorkon III (*ca* 794–766 avant notre ère) ; sur tout cela, voir en dernier lieu Beckerath 2003, part. 32–33 et 35–36.

[54] Caminos 1958, 1–9 ; *RIK*, III, vii–xi, fig. 1.

Notre passage s'inscrit dans une série d'événements défavorables au prince Osorkon qui débutèrent en l'an 11 de Takelot où une première révolte éclata à Thèbes. Osorkon la réprima sévèrement et réorganisa le clergé et le culte d'Amon[55]. Il semble que cela n'ait pas suffi, puisqu'une deuxième révolte se déclencha quatre ans plus tard. Osorkon – qui ne résidait pas à Thèbes en permanence – dut cette fois, pour reprendre pied sur place, adopter une politique nettement plus conciliante[56]. Concernant l'histoire du texte, il apparaît, au vu de la situation militaire troublée et d'après les éléments de datation qu'il comporte, qu'il a été gravé dix-sept ans après les faits décrits. Il s'agit donc d'une reconstruction *a posteriori*, à des fins de propagande et d'édification, dont on peut supposer que chaque terme a été soigneusement pesé.

A. *Le texte*

En haut de la septième colonne de la seconde partie de la *Chronique* (B) débute le récit des événements de l'an 15[57] :

> |[7] Après cela, en l'an 15, 4e mois de *Shemou*, jour 25, sous la Majesté de son auguste père, le dieu souverain de Thèbes, bien que le ciel n'ait pas avalé la lune, un (grand ?) désastre[58] advint en ce pays comme [///…///] les enfants de la déchéance, ils provoquèrent une guerre civile parmi ceux du Sud et du Nord [///…///] [il (= Osorkon) ne] fut [pas] faible pour combattre jusqu'au milieu d'eux, comme Horus qui est à la suite de son père. Des années passèrent où nul n'était empêché de saisir son prochain par la force.

B. *L'éclipse : problèmes de lecture et nature du phénomène*

La traduction de cet extrait a fait l'objet d'incessantes révisions depuis le milieu du XIXe siècle jusqu'aux dernières années du XXe siècle. L'intérêt qu'ont porté tous les chercheurs au passage mentionnant ciel et lune était en général motivé par la possibilité qu'il donne ou non, selon qu'il y a éclipse ou pas, de fixer une date absolue, astronomique,

---

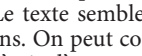
[55] Caminos 1958, 26–73.
[56] Caminos 1958, 88–97.
[57] *RIK*, III, pl. 21, col. 7 ; voir fig. 4 ; Caminos 1958, 88–90.
[58] Le texte semble ici corrompu. On lit :  où le groupe ne fait pas sens. On peut considérer soit que le *n* est superflu, soit, comme nous le préférons, qu'il s'agit d'une confusion due au hiératique avec un autre signe long : semble un bon candidat (cf. *infra*, n. 72) ; voir toutefois Barta 1980, 8.

Fig. 4 *Chronique du Prince Osorkon* B 7 (d'après *RIK* III, pl. 21).

dans la chronologie relative de cette époque. La controverse fondée sur l'interprétation des divers termes de l'inscription et d'éventuelles corrections à apporter à la lecture me semble difficile à trancher. Elle s'enrichit aussi des problèmes inhérents aux durées et successions des règnes des pharaons libyens et des pontificats d'Amon dans cette période troublée, et des réalités astronomiques plus ou moins prises en compte par les divers auteurs[59].

Le phénomène astronomique qu'évoque la phrase *n ꜥm pt jꜥḥ* a donné lieu à de si nombreuses interprétations qu'il n'est pas inutile de le réexaminer[60]. On remarquera en premier lieu que, d'un point de vue graphique, le phénomène semble être prioritairement décrit comme « physique ». S'il arrive souvent que « Ciel » et « Lune » soient considérés comme des divinités à part entière, ici ils n'ont pas été marqués comme tels[61]. Le verbe *ꜥm* est quant à lui bien attesté et signifie « avaler, engloutir[62] ». L'expression *ꜥm pt jꜥḥ* est connue par ailleurs. On la retrouve, toujours comme une éventualité niée, dans le *Rituel de repousser le Mauvais* en une partie visant à protéger l'univers d'une série de cataclysmes cosmiques provoqués par l'« Ennemi de Celui-qui-préside-à-l'Occident » (*i.e.* Seth, adversaire d'Osiris). On ordonne donc à ce dernier de reculer[63] :

---

[59] Pour la bibliographie ancienne, Caminos 1958, 3, 88–90 n. (2)-(5) ; cf. ensuite : Barta 1980, et la critique de celui-ci : Kitchen 1982–1983 ; 1986², 546–550 § 454–461.

[60] Par exemple : « the heaven not devouring the moon » (Goodwin 1868, 27) ; « (comme lorsque) la lune ne mange plus le ciel » (Daressy 1913, 136-137) ; « the sky not having swallowed the moon (completely) » (Albright 1953, 5) ; « Weil der Himmel den Mond verschluckte… » (Barta 1980, 8).

[61] Pour Ciel et Lune comme divinités, voir respectivement : *LGG*, III, 3a–b *s.v. pt* et I, 146c–148c, *s.v. jꜥḥ*.

[62] *Wb.*, I, 183, 19–184, 15, en particulier 184, 10–11.

[63] *Urk.*, VI, 122–123, 11–12 ; voir fig. 5 ; sur ce texte, cf. Parker 1953 ; Schott 1954, 150. Ce rituel est connu par deux papyrus dont le plus ancien (pBM 10252) date de la XXXᵉ dynastie (380–343 avant notre ère).

Fig. 5 *Rituel de repousser le Mauvais* (*Spruch* 26, l. 40) (d'après *Urk*. VI, 123, 11–14).

> Afin que le ciel n'avale pas la Lune (*ʿm pt jʿḥ*) au seizième jour lunaire dans le secteur d'Héliopolis.

Cette phrase emploie donc exactement le même vocabulaire que celle de la *Chronique*[64] et ajoute deux informations supplémentaires intéressantes. La première est la mention du « seizième jour lunaire » qui montre que les Égyptiens, s'ils ne savaient prédire scientifiquement les éclipses de lune, avaient au moins clairement établi qu'elles se produisaient toujours lors de la pleine lune qui, en effet, a lieu les quinzième ou seizième jours[65]. On notera de surcroît la définition d'un secteur géographique d'occurrence – Héliopolis, dans ce cas – qui n'est pas sans rappeler, d'assez loin tout de même, les méthodes astrologiques babyloniennes importées en Égypte[66].

Ce document est fondamental si l'on veut essayer de définir le statut de l'éclipse de lune dans la pensée égyptienne. Ce qu'exprime *ʿm pt jʿḥ* est dans le *Rituel* un phénomène néfaste, assimilé à des désastres d'ampleur universelle. Pour mémoire, on rappellera quelques-uns des désastres ; ce texte a pour but d'éviter que le soleil ne s'obscurcisse, que le ciel n'avale la lune, que la tortue n'avale la crue et ne dessèche les cours d'eaux (…), que les deux cieux (sud et nord) ne cheminent de conserve et que le ciel ne s'unisse à la terre, ou encore que la mer ne devienne sucrée et qu'on puisse en boire l'eau[67]. Le rédacteur a aussi ajouté, entremêlées à ces cataclysmes, des atteintes portées aux sanctuaires divins ou aux rites.

Par conséquent, l'éclipse de la lune n'a rien d'une agression légère. Telle que nous la présente le *Rituel*, c'est un phénomène détestable en soi, non seulement par ce qu'il annonce éventuellement de désordres terrestres, mais surtout par ce qu'il porte en lui-même. Il signifie de manière terriblement évocatrice pour un Égyptien que les cycles qui fondent l'ordre du monde sont eux-mêmes susceptibles d'être remis

---

[64] Ici, toutefois, « Ciel » et « Lune » sont pourvus d'un déterminatif divin.
[65] Parker 1953, 50 n. 5.
[66] Cf., par exemple, Parker 1959, 16–34.
[67] *Urk.*, VI, 122, 7–127, 2.

en question[68]. C'est peut-être pour cela que les éclipses de lune sont extrêmement mal attestées dans la documentation égyptienne, qu'elle soit historique comme la *Chronique du Prince Osorkon* ou magico-religieuse comme le *Rituel de repousser le Mauvais*[69].

C. *Relation du signe à l'événement*

Reste donc à nous interroger sur le sens à attribuer à cette négation de l'éclipse comme « signe », à cette éclipse de l'éclipse, si l'on ose dire. À ce sujet, nous reprendrons volontiers à notre compte la remarque désabusée de Charles Goodwin : « It is difficult to understand why the non-occurrence of an eclipse of the moon should be recorded[70]. » Une fois posé, d'abord, que l'éclipse est un phénomène fondamentalement néfaste et, ensuite, que la *Chronique du Prince d'Osorkon* établit un lien entre sa non-occurrence et la guerre civile, on ne peut que prendre acte de cette apparente contradiction que nous tentons de contourner en traduisant, à la suite de Ricardo Caminos, « (bien que) le ciel n'ait pas avalé la lune… ».

C'est là une piste d'analyse fondée sur la charge mythologique perceptible dans ce texte, même si nous avons évoqué l'absence d'acteurs divins dans la description de l'éclipse elle-même. Ainsi, la mise en parallèle de l'agression niée contre la lune et de l'explosion sur terre d'une tourmente ou d'un trouble exprimé par le mot égyptien *nšn*, terme éminemment séthien, n'est sûrement pas anodine[71]. À l'époque qui nous concerne – c'est-à-dire après le Nouvel Empire –, tout ce qui touche à Seth a commencé à basculer lentement dans le domaine de l'exclusivement mauvais[72]. À l'inverse, et les phénomènes sont liés,

---

[68] C'est le sens précis de l'essentiel des cataclysmes évoqués par le *Rituel* : atteinte aux cycles solaire, lunaire, à celui de la crue et peut-être celui des vents. Il est en effet tentant de rapprocher l'idée que les cieux nord et sud ne doivent pas « cheminer de conserve » et celle de l'affrontement des vents sud et nord dans *Néferti* (cf. *supra*).

[69] En dehors de quelques documents démotiques (*supra*, n. 66 ; voir aussi *FHN*, III, 979), il n'y a rien à ajouter au dossier réuni par Philippe Derchain (Derchain 1962, 31–32).

[70] Goodwin 1868, 27.

[71] *Wb.*, II, 341, 1–16.

[72] Te Velde 1967, 138-151. C'est aussi dans cette période que le terme *nšn* qui signifie à l'origine « tempête » ou, de manière figurée, « rage » est de plus en plus souvent utilisé pour décrire des troubles spécifiquement politiques comme les guerres civiles ou les invasions (voir, par exemple, l'invasion perse décrite comme *nšn ʿ3* sur la statue d'Oudjahorresné : Posener 1936, 18–21, en particulier 19–20 n. [b]). On ajoutera que la description des fauteurs de troubles comme des *msw bdšt*, « enfants de la

les cultes osiriens vont connaître un grand développement, et la relation entre Osiris et la lune est une donnée qui est bien attestée depuis l'Ancien Empire et ne se démentira jamais[73]. La mise en parallèle dans notre texte de ces deux phénomènes, *ʿm pt jʿḥ* et *nšn*, a donc pu être induite de l'imprégnation du discours politique par des données religieuses osiriennes. De ce point de vue, la mention d'Osorkon combattant les rebelles « comme Horus qui est à la suite de son père » est une allusion directe à Horus, « vengeur de son père », et à son combat contre Seth qui, après avoir assassiné Osiris, en avait usurpé le trône.

Il n'en reste pas moins que la négation de l'éclipse, même traduite en termes religieux, reste assez mystérieuse et que nous n'avons pas de solution définitive à proposer à ce sujet. Si, toutefois, on admet la série d'équivalences fondées sur le mythe entre, d'une part Takelot, Osiris et la Lune et, d'autre part, Osorkon et Horus, on pourrait peut-être voir dans cette mystérieuse formule une métaphore originale de la mort du roi[74]. Si cette dernière, pensée dans une optique osirienne, a pu être conçue comme l'éclipse de l'astre nocturne, peut-être la *Chronique* cherche-t-elle ici à faire entendre que les « enfants de la déchéance » ont eu l'insanité de s'insurger contre lui, alors que son père, le pharaon Takelot, était bien en vie, se vouant ainsi d'eux-mêmes, comme en témoigne d'ailleurs leur nom, à une défaite certaine[75]. Une autre hypothèse séduisante repose sur la confrontation des deux parties de la chronique. Il en effet intéressant de constater qu'on repère une séquence identique entre le déclenchement de la rébellion de l'an 11 et celle de l'an 15. Dans les deux cas, on voit Osorkon présenté comme un ritualiste efficace, on trouve ensuite une allusion à la lune, puis

déchéance » (*Wb.*, I, 488, 3–4), est une allusion aux adversaires du dieu solaire vaincus à l'aube (cf. Barguet 1967, 61, n. 37).

[73] Derchain 1962, 44–46.

[74] Qui n'est pas tout à fait sans parallèle, puisqu'on la trouve dans un conte en démotique censé se passer sous Psammétique I^er^ et malheureusement fort lacunaire ; la mort du roi y est accompagnée du même phénomène : *ʿmꜣ tꜣ pt pꜣ jtn*, « le ciel a avalé le disque » (Smith 1991). D'après Marc Smith, *jtn* (le disque) n'a plus en démotique sa valeur de disque solaire (Aton) mais, au contraire, celle de disque lunaire, ce qui en fait un synonyme de *jʿḥ*.

[75] La « négation de l'éclipse » pourrait renvoyer au fait que les rebelles auraient pu faire courir le bruit de cette mort pour s'assurer du succès de leur entreprise ; cela n'est pas impossible dans la mesure où Takelot II comme son fils, bien que rois « thébains », ne résidaient sans doute pas en permanence dans la métropole de Haute Égypte (Beckerath 2003, 33).

l'évocation de la rébellion et de ses suites[76]. La confrontation de ces deux textes situés de part et d'autre de la porte pourrait faire envisager qu'il y a ici un jeu d'allusions internes, Osorkon étant confronté à une révolte, dans le premier cas alors qu'il a été régulier en sa fonction « comme la lune en sa course », et dans le second « bien que le ciel n'ait pas avalé la lune ». La lune serait alors le modèle de l'assiduité et de la régularité du pontife Osorkon, tandis que l'éclipse serait une manière, à notre connaissance unique dans la documentation égyptienne, d'évoquer un absentéisme coupable dont, naturellement, ne se saurait être accusé Osorkon[77].

V. *Pour conclure sur les signes de la nature*

Les trois textes que nous venons d'examiner témoignent donc d'une pensée capable de conceptualiser la notion de « signe » de la nature, bien que chacun d'entre eux porte une leçon différente à ce sujet. Il est vrai que ces documents se répartissent sur une durée assez longue, puisqu'il y a plus d'un millénaire entre l'affaire de la gazelle du Ouadi Hammamat et les déboires du prince Osorkon. Pendant cette longue période, on peut concevoir que la pensée égyptienne a évolué dans sa prise en compte des phénomènes naturels et de leur signification, sous le jeu des influences étrangères comme de ses logiques internes. Ces textes sont différents par leur nature – deux documents pariétaux *versus* un conte sur papyrus – et par leur contenu – deux phénomènes à l'occurrence brutale *versus* l'enchaînement fatal d'un ensemble de désastres en cascade –, mais ils présentent malgré tout des points communs.

Il s'agit dans tous les cas d'œuvres littéraires, rédigées plus ou moins rapidement après les faits qu'elles sont censées décrire, mais qui portent toujours les indices d'une réflexion préalable et d'une conception mûrement réfléchie. Le récit des événements y est systématiquement

---

[76] Pour l'an 11 (*RIK*, III, pl. 16, col. 22–23 ; Caminos 1958, 20, 25–26) : « Pas une fois il n'a transgressé le moment (rituel), semblable (en cela) à la lune dans sa course et, après que Thèbes se fut dressée contre le Protecteur de la terre (= le roi) (…) il (Osorkon) sortit à la tête de son armée comme [Horus] qui sort de Chemmis » ; en l'an 15, le texte que nous avons étudié est précédé d'une longue louange des activités rituelles d'Osorkon en faveur d'Amon (*RIK*, III, pl. 21, col. 6 ; Caminos 1958, 78 et 87 n. mm-qq).

[77] Pour la régularité lunaire dans les calendriers festifs, voir Derchain 1962, 28–31 ; Helck 1972, 146–147 (texte nord).

enrichi par la mise en relation des phénomènes décrits et des modèles religieux servant de référents.

Ces documents ont aussi en commun de relever d'époques politiquement difficiles, où l'Égypte officielle se trouve confrontée à des situations de crise. Montouhotep IV Nebtaouyrê, le roi commanditaire de l'expédition du Ouadi Hammamat, sera le dernier d'une dynastie qui s'était elle-même construite dans les guerres civiles de la Première Période Intermédiaire. Celles-ci, comme la lutte contre la domination des Hyksos de la fin de la Deuxième Période Intermédiaire, pourraient servir de modèle au prophète Néferti. Enfin, la *Chronique du Prince Osorkon* évoque les débuts d'une époque de grande dilution du pouvoir central, état qu'Hérodote désigne comme « dodécarchie » et que Jean Yoyotte définit pour sa part comme « anarchie libyenne[78] », période où le pays est profondément divisé entre divers centres d'influence et royautés concurrentes dont on peine, aujourd'hui encore, à tracer la carte précise.

Les phénomènes naturels sont un des fondements de la culture égyptienne et de ses modes de représentation. Envisagés comme « signes » et interprétés comme tels, ils apparaissent régulièrement tout au long de l'histoire de cette civilisation avec, ce qui n'est guère surprenant, une plus grande concentration dans les moments difficiles, lorsque se produit, selon les mots de l'*Enseignement pour Mérikarê*, « le coup de ce qui advient[79] ». Même s'il est vrai que l'on ne parvient guère à se faire une idée des moyens pratiques dont disposaient les savants égyptiens pour établir le sens de ces événements, les textes masquant cet aspect technique et livrant l'interprétation du « signe » comme une évidence, il n'en est pas moins certain qu'une telle activité interprétative a dû avoir cours en Égypte. Elle repose sur la conviction que le déplacement d'une gazelle, celui des nuages, des vents ou de la lune sont toujours la manifestation d'une des puissances divines qui font aller le monde. Toute proportion gardée, ces « signes » peuvent dès lors pratiquement être envisagés comme des symptômes « médicaux » ; parlant pour les dieux, ils donnent une information fiable sur l'état de santé du monde et permettent ainsi de diagnostiquer le régime favorable à sa prolongation et de porter remède à ses maux lorsqu'ils adviennent.

---

[78] Hérodote, II, 147 ; Yoyotte 1961, 120–181, pl. I–III.
[79] *Supra*, n. 4.

Bibliographie

Albright, W. F. 1953, « New Light from Egypt on the Chronology and History of Israel and Judah », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 130, 4–11.

Allen, J. P. 2003, « The High Officials of the Early Middle Kingdom », dans Strudwick & Taylor (éd.) 2003, 14–29.

Assmann, J. 1989, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris : Julliard.

Aston, B., Harrel, J. & Shaw, I. 2000, « Siltstone, Greywacke and Conglomerate », dans Nicholson & Shaw (éd.) 2000, 57–58.

Aufrère, S. 1991, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, I–II, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale (Bibliothèque d'études de l'IFAO 105/1–2).

Barguet, P. 1967, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Paris (Littérature ancienne du Proche-Orient 1).

——. 1986, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris : Cerf (Littérature ancienne du Proche-Orient 12).

Barta, W. 1980, « Die Mondfinsternis in 15. Regierungsjahre Takelots II. und die Chronologie der 22. bis 25. Dynastie », *Revue d'égyptologie* 32, 3–17.

Beckerath, J. von 2003, « Über das Verhältnis der 23. zur 22. Dynastie », dans Kloth, Martin & Pardey (éd.) 2003, 31–36.

Berger, C., Clerc, G. & Grimal, N. (éd.) 1994, *Hommages à Jean Leclant*, I. *Études pharaoniques*, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale (Bibliothèque d'études de l'IFAO 106/1).

Blumenthal, E. 1982, « Die Prophezeihung des Neferti », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 109, 1–27.

Bonnet, H. 1952, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin : de Gruyter.

Borghouts, J. F. 2002, « Les textes magiques de l'Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes », dans Koenig (éd.) 2002, 17–39.

Brunner, H. 1966, « Die „Weisen", ihre „Lehren" und „Prophezeiung" in altägyptischer Sicht », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 93, 29–35.

Buchberger, H. 1993, *Transformation und Transformat. Sargtextstudien I*, Wiesbaden : Harrassowitz (Ägyptologische Abhandlungen 52).

Caminos, R. A. 1958, *The Chronicle of Prince Osorkon*, Rome : Pontificium institutum biblicum (Analecta Orientalia 37).

Cannuyer, C. 1989, « Du nom de la girafe en ancien égyptien et de la valeur phonétique du signe », *Göttinger Miszellen* 112, 7–10.

Caquot, A. & Leibovici, M. (éd.) 1968, *La divination*, 1, Paris : Presses Universitaires de France (Rites et pratiques religieuses).

Černý, J. 1950, « Notes on Some Coptic Etymologies », dans Malinine (éd.) 1950, 35–47.

Christe, Y. (éd.) 1989, *Le désert : image et réalité. Actes du colloque de Cartigny, 1983, Université de Genève*, Louvain : Peeters (Cahiers du CEPOA 3).

Couyat, J. & Montet, P. 1912–1913, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale (Mémoires publiés par les membres de l'IFAO 34).

Crum, W. E. 1939, *A Coptic Dictionary*, Oxford : Clarendon Press.

Cumont, F. 1937, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles : Fondation égyptologique Reine Élisabeth.

Daressy, G. 1913, « Notes sur les XXII^e^, XXIII^e^ et XXIV^e^ dynasties », *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 35, 129–150.

Demichelis, S. 2002, « La divination par l'huile à l'époque ramesside », dans Koenig (éd.) 2002, 149–165.

Derchain, P. 1962, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La Lune, mythes et rites : Égypte, Sumer, Babylone, Hittites, Canaan, Israël, Islam, Iran, Inde, Cambodge, Japon, Chine, Sibérie*, Paris : Seuil (Sources orientales 6), 17–68.
——. 1966, « Essai de classement chronologique des influences babyloniennes et hellénistiques sur l'astrologie égyptienne des documents démotiques », dans *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines. XIV^e Rencontre assyriologique internationale (Strasbourg 2–6 juillet 1965)*, Paris : Presses Universitaires de France, 147–158.
Eidler, E. 1993, *Untersuchungen zum Expeditionswesen des ägyptischen Alten Reiches*, Wiesbaden : Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe : Ägypten 26).
Eyre, C. J. (éd.) 1998, *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3–9 September 1995*, Louvain : Peeters (Orientalia Lovaniensia analecta 82).
FHN : Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD, I–IV, Bergen : University of Bergen, 1994–2000.
Galán, J. M. 1998, « Royal Commissioners and Royal Inscriptions », dans Eyre (éd.) 1998, 419–428.
Gardiner, A. H. 1916, *Notes on the Story of Sinuhe*, Paris : Champion.
Gnirs, A. 2006, « Das Motiv des Bürgerkriegs in Merikare und Neferti. Zur Literatur der 18. Dynastie », dans Moers, Behlmer, Demuß, Widmaier (éd.) 2006, 207–265.
Goedicke, H. 1977, *The Protocol of Neferyt*, Baltimore-Londres : Johns Hopkins University Press.
Goldwasser, O. 2002, *Prophets, Lovers and Giraffes : Wor(l)d Classification in Ancient Egypt*, Wiesbaden : Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe : Ägypten. Classification and Categorisation in Ancient Egypt 3).
Goodwin, C. W. 1868, « On an inscription of Takelut II. », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 6, 25–29.
Graefe, E. 1971, *Untersuchungen zur Wortfamilie Bjꜣ*, Inaugural Dissertation, Cologne.
——. 1990, « Die gute Reputation des Königs "Snofru" », dans Israelit-Groll (éd.) 1990, 257–263.
Gundlach, R. 1980, « Mentuhotep IV. und Min. Analyse der Inschriften M 110, M 191 und M 192a aus dem Wâdi Hammâmât », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 8, 89–114.
——. 1986, « Wadi Hammamat », dans *LÄ* VI, 1099–1113.
Helck, W. 1970, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, Wiesbaden : Harrassowitz (Kleine ägyptische Texte).
——. 1972, *Die Ritualdarstellungen des Ramesseums*, I, Wiesbaden : Harrassowitz (Ägyptologische Abhandlungen 25).
Hornung, E. 1992, « Word and Image », dans Hornung, E., *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*, New York : Timken, 17–36.
Hornung, E. & Staehelin, E. 1974, *Studien zum Sedfest*, Genève : Belles-Lettres (Ægyptiaca Helvetica 1).
Israelit-Groll, S. (éd.) 1990, *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, I, Jérusalem : Magnes Press/Hebrew Univsersity.
Kahl, J. 1994, *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.–3. Dynastie*, Wiesbaden : Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe : Ägypten, 29).
Kitchen, K. A. 1976, *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, II, Oxford : Blackwell.
——. 1982–1983, « Further Thoughts on Egyptian Chronology in the Third Intermediate Period », *Revue d'égyptologie* 34, 59-69.
——. 1986[2], *Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 BC)*, Warminster : Aris & Phillips.

——. 1996, *Ramesside Inscriptions Translated & Annotated. Translations*, II, Oxford : Blackwell.
——. 1999, *Ramesside Inscriptions Translated & Annotated. Notes and Comments*, II, Oxford : Blackwell.
Kloth, N., Martin, K. & Pardey, E. (éd.) 2003, *Es werde niedergelegt als Schriftstück. Festschrift für Hartwig Altenmüller*, Hambourg : Buske (*Studien zur Altägyptischen Kultur*. Beihefte 9).
Koch, R. 1990, *Die Erzählung des Sinuhe*, Bruxelles : Fondation égyptologique Reine Élisabeth (Bibliotheca Aegyptiaca XVII).
Koenig, Y. (éd.) 2002, *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque du Louvre, 29–30 septembre 2000*, Paris : La Documentation française.
LÄ : *Lexikon der Ägyptologie*, I–VII, Wiesbaden : Harrassowitz, 1975–1992.
L*D* : Lepsius, C.R., *Denkmaeler aus Ægypten und Æthiopien*, Genève : Belles-Lettres, 1972[2] [Berlin, 1849–1913].
Leclant, J. 1968, « Éléments pour une étude de la divination dans l'Égypte pharaonique », dans Caquot & Leibovici (éd.) 1968, 1–23.
LGG : Leitz, C. (dir.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, I–VIII, Louvain : Peeters, 2002–2003.
Lichtheim, M. 1973, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, I. *The Old and Middle Kingdom*, Berkeley-Los Angeles : University of California Press.
——. 1996, « Didactic Literature », dans Loprieno (éd.) 1996, 243–262.
Lieven, A. von 1999, « Divination in Ägypten », *Altorientalische Forschungen* 26, 77–126.
Lloyd, A. B. 1975, « Once More Hammamat Inscription 191 », *Journal of Egyptian Archaeology* 61, 54–66.
Loprieno, A. (éd.) 1996, *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leyde : Brill (Probleme der Ägyptologie 10).
Malinine, M. (éd.) 1950, *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston : The Byzantine Institute (Bulletin of the Byzantine Institute 2).
Meeks, D. 1976, « Pureté et purification en Égypte », dans *Dictionnaire de la Bible*, suppl. 9, Paris : Letouzey & Ané, col. 430–452.
Moers, G., Behlmer, H., Demuß, K., Widmaier, K. (éd.) 2006, *jn.t ḏr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, I, Göttingen : Seminar für Ägyptologie und Koptologie.
Nicholson, P. T. & Shaw, I. (éd.) 2000, *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge-New York : Cambridge University Press.
Osing, J. 1978, « Königsnovelle », dans *LÄ* III, 556–557.
Parker, R. A. 1953, « The Name of the Sixteenth Day of the Lunar Month », *Journal of Near Eastern Studies* 12, 50.
——. 1959, *A Vienna Demotic Papyrus on Eclipse- and Lunar-Omina*, Providence : Brown University Press (Brown Egyptological Studies II).
Parkinson, R. B. 2002, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, Londres-New York : Continuum.
PM : Porter, B. & Moss, R., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Statues, Reliefs and Paintings*, I–VIII, Oxford : Griffith Institute/Ashmolean Museum, 1927–1999.
Posener, G. 1936, *La première domination perse en Égypte*, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale (Bibliothèque d'études de l'IFAO 11).
——. 1956, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII[e] dynastie*, Paris : Champion (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques 307).
——. 1960, *De la divinité du pharaon*, Paris : Imprimerie nationale (Cahiers de la Société asiatique XV).
——. 1963, « Aménémopé 21, 13 et *bjꜣj.t* au sens d'"oracle" », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 90, 98–102.

Postel, L. 2004, *Protocoles des souverains égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire, des premiers Antef au début du règne d'Amenemhat 1^er^*, Turnhout : Fondation égyptologie Reine Élisabeth (Monographie Reine Élisabeth 10).
RIK III : *Reliefs and Inscriptions at Karnak*, III. *The Bubastite Portal*, Chicago : University of Chicago Press, 1954 (University of Chicago. Oriental Institute Publications 75).
Roccati, A. 1984, « Lessico Meteorologico », dans *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren von W. Westendorf überreicht von seinen Freunden*, Band 1. *Sprache*, Göttingen : F. Junge, 343–354.
——. 1989, « La conception rituelle du désert chez les anciens Égyptiens », dans Christe (éd.) 1989, 127–129.
——. 1994, « », dans Berger, Clerc & Grimal (éd.) 1994, 493–497.
Schenkel, W. 1965, *Memphis-Herakleopolis-Theben : die epigraphischen Zeugnisse der 7.–11. Dynastie Ägyptens*, Wiesbaden : Harrassowitz (Ägyptologische Abhandlungen 12).
Schott, S. 1954, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung*, Mainz-Wiesbaden : Steiner (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1954, Nr. 5).
Shirun-Grumach, I. 1993, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, Wiesbaden : Harrassowitz (Ägypten und Altes Testament 24).
Simpson, W. K., Ritner, R. K., Tobin, V. A. & Wente Jr., E. F. 2003, *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Le Caire[3] : Yale University Press.
Smith, M. 1991, « Did Psammetichus I Die Abroad ? », *Orientalia Lovaniensia periodica* 22, 101–109.
Strudwick, N. & Taylor, J. H. (éd.) 2003, *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*, Londres : The British Museum.
Te Velde, H. 1967, *Seth, God of Confusion*, Leyde : Brill (Probleme der Ägyptologie 6).
Urk. VI : Schott, S., *Urkunden des Aegyptischen Altertums*, VI. *Urkunden Mythologischen Inhalts*, Leipzig : Hinrichs, 1929–1939.
Vandersleyen, C. 1995, *L'Égypte et la vallée du Nil*, II, Paris : Presses Universitaires de France (Nouvelle Clio).
Vercoutter, J. 1992, *L'Égypte et la vallée du Nil*, I, Paris (Nouvelle Clio).
Vernus, P. 2001, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris : Imprimerie nationale [Actes Sud, 2010[2]].
Vernus, P. & Yoyotte, J. 2005, *Bestiaire des pharaons*, Paris : Perrin.
Vycichl, W. 1983, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain : Peeters.
Wb. : Erman, A. & Grapow, H., *Wörterbuch der Ægyptischen Sprache*, Leipzig-Berlin : Hinrichs/Akademie Verlag, 1926–1963.
Yoyotte, J. 1952, « Une épithète de Min comme explorateur des régions orientales », *Revue d'égyptologie* 9, 125–137.
——. 1961, « Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne (Études d'histoire politique) », dans *Mélanges Maspero*, I. *Orient ancien*, IV, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale (Mémoires publiés par les membres de l'IFAO 66).
——. 2005, « Gazelle », dans Vernus & Yoyotte 2005, 137–141.

LE CORBEAU : UN SIGNE DANS LE MONDE GREC*

Maria Patera

Parmi les oiseaux que l'on observait soigneusement dans le monde grec, le corbeau semble avoir bénéficié d'une attention particulière de la part des hommes. À propos de son plumage, de son cri ou de ses comportements, les attestations qui le mettent en scène sont nombreuses, tout comme les expressions proverbiales le concernant. Par ses apparitions ordinaires ou prodigieuses, le corbeau constitue un « signe », un « phénomène perceptible ou observable qui indique la probabilité de l'existence ou de la vérité d'une chose, qui la manifeste ou permet de la prévoir, […] considéré de bon ou mauvais augure, ou […] perçu comme relevant d'une action divine[1] ». Annonciateur ou non de grands événements, cet oiseau offre aux hommes des signes à interpréter et est intimement lié à l'espace qu'ils occupent, aussi bien en ville que hors les murs.

I. *Les présages par les corbeaux : l'art de l'*oiônoskopia

Les corbeaux sont des *oiônoi*, des « oiseaux à présages[2] » que l'on observe pour deviner le futur[3]. C'est pourquoi les devins qui procèdent de cette façon, les *ornithomanteis*, sont également nommés *oiônistai*[4], *oiônomanteis*[5], *oiônopoloi*[6] ou *oiônoskopoi*[7]. Le corbeau fait partie des

* Cette étude fut achevée à l'École française d'Athènes, lors de mon mandat en tant que chercheur de haut niveau obtenu grâce au soutien de la Commission interuniversitaire belge. Je remercie ces deux institutions pour l'appui qu'elles m'ont apporté.

1 *Trésor de la langue française, s.v.* Signe.

2 Selon la traduction de Bouché-Leclercq 2003, 108.

3 Hésychius et la *Souda*, *s.v.* οἰωνοί, emploient ce terme pour désigner également les oiseaux carnassiers en général. Ces derniers étaient particulièrement observés pour la divination selon Bouché-Leclercq 2003, 108. Pour l'équivalence entre les termes *oiônos* et *ornis*, cf. Aristophane, *Oiseaux* 719–721.

4 *Iliade* II, 858 ; XIII, 70 et XVII, 218.

5 Euripide, *Phéniciennes* 767.

6 *Iliade* I, 69 et VI, 76 ; Eschyle, *Suppliantes* 57.

7 Euripide, *Suppliantes* 500.

mantika sumbola[8], des signes mantiques, et il aurait même existé des spécialistes de la divination par cet oiseau, les *korakomanteis*[9].

Les devins écoutaient attentivement la voix du corbeau et sa manière de croasser. Doué d'une voix à variations[10], il était en effet censé pouvoir imiter la voix humaine[11]. De plus, seul de tous les oiseaux fournissant des présages, il semble comprendre ce qu'il annonce[12]. Il a un certain ton de voix lorsqu'il joue, un autre pour les affaires sérieuses et, lorsqu'il donne les réponses des dieux, il prend un ton solennel et mantique[13]. Sa voix fut d'ailleurs étudiée dans un traité malheureusement perdu de Théon d'Alexandrie[14], intitulé *Des signes et de l'observation des oiseaux et de la voix des corbeaux*. Évidemment, ce n'est pas le corbeau qui signifie mais la divinité à travers lui[15]. Cette capacité prophétique fut, bien entendu, contestée par les auteurs chrétiens, selon lesquels les corbeaux sont dressés par des hommes pour rendre des oracles à d'autres hommes[16].

La voix du corbeau et sa capacité à imiter la voix humaine furent pour les savants un argument utilisé en faveur ou en défaveur de l'intelligence à attribuer aux animaux en général[17]. Plutarque et Porphyre, qui défendent l'intelligence animale[18], considèrent également que les

---

[8] Élien, *Nature des animaux* (par la suite *NA*) I, 48.

[9] Eustathe, *Ad Odysseam* 1760, 41–42. Thompson 1936, 230, associe ces *korakomanteis* aux prêtresses *peleiai* de Dodone dont il est question chez Eustathe, et propose *peleiomanteis*. Pour la *korakomanteia*, cf. *infra*, n. 89 ; concernant les *peleiai*, voir l'article de S. Georgoudi dans le présent volume.

[10] Pindare, F 297, Bowra, reconnaît soixante-quatre variétés de sons dans le cri du corbeau (qui en réalité ne varie pas, selon Pollard 1977, 27 et 112).

[11] Nemesius Emesenus, *De natura hominis* XLIII, 8 ; cf. *infra*, n. 18.

[12] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* X, 33. En effet, les oiseaux ne comprennent pas forcément ce qu'ils annoncent : cf. Furlanetto 2005, 160.

[13] Élien, *NA* II, 51 : ἱερὸν καὶ μαντικὸν φθέγγεται. Cf. également Apostolios, IX, 20 (*CPG*).

[14] *Souda, s.v.* Θέων. Théon était un astronome et mathématicien du IV^e^ siècle de notre ère.

[15] Arrien, *Discours sur Épictète* I, XVII, 19 et III, I, 37 (οὐδὲ τὸν κόρακα θαυμάζομεν ἢ τὴν κορώνην, ἀλλὰ τὸν θεὸν σημαίνοντα διὰ τούτων : « nous n'admirons pas la corneille ou le corbeau, mais la divinité signifiant à travers eux »). Cf. également Plutarque, *De Pythiae oraculis* 22, *Moralia* 405 D ; Porphyre, *De l'abstinence* (par la suite *DA*) III, 5, 5 ; Xénophon, *Mémorables* I, 3 ; *Cyropédie* VIII, 7, 3.

[16] Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 11, 3 ; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* II, 3, 5 et X, 104, 2.

[17] Pour un historique de ce débat philosophique, cf. Dierauer 1997 ; Labarrière 1993 et 1997 ; Sorabji 1997.

[18] Plutarque, *Bruta animalia ratione uti, siue Gryllus* 9, *Moralia* 992 A : les corbeaux apprennent à parler, c'est pourquoi ils sont même les avocats des autres animaux (cf. Plutarque, *De sollertia animalium* 19, *Moralia* 972 F). Sur la position de Plutarque

dieux révèlent leur pensée tout en restant muets et que les oiseaux, plus prompts que nous à la saisir, se font leurs hérauts[19] – le corbeau étant celui d'Apollon –, raison pour laquelle les *oiônistai* observent leurs cris. Porphyre rapporte d'ailleurs une étrange pratique d'inspiration divinatoire par ingestion[20] : pour acquérir le don prophétique du corbeau, il faut manger son cœur ; en l'absorbant, on absorbe aussi son âme « qui rend des oracles comme un dieu » (τὴν ψυχὴν χρηματίζουσαν ὡς θεόν).

En tout cas, plusieurs devins mythiques étaient réputés comprendre le langage des oiseaux : Melampous[21], Hélénos[22] et Mopsos[23] prédisaient le futur d'après ce que les oiseaux leur apprenaient. Les Arabes, peuple mantique par excellence, avaient également la réputation de comprendre le langage des oiseaux, et plus particulièrement celui des corbeaux[24]. Notons que lorsque Pindare dit que Iamos entend une voix (*phônê*)[25], la scholie interprète le passage comme se rapportant à la faculté du devin de comprendre la voix des dieux *ou* la voix des oiseaux[26].

Cependant, même si l'on ne comprend pas ce qu'il dit, la seule direction du cri du corbeau est signifiante : si l'on entend son cri venant de l'arrière, il annonce de l'inquiétude et du souci ; inversement, lorsqu'il vient de la droite, il signifie un encouragement[27]. En rêve, l'apparition

---

dans la controverse sur l'intelligence des animaux, cf. Fontenay 1992. Porphyre, *DA* III, 4, 4 : les corbeaux imitent les hommes, répondent aux injonctions du maître qui les instruit et peuvent même démasquer les hommes qui commettent des fautes (Élien, *NA* II, 43, mentionne un épervier qui dénonça un sacrilège à Delphes, en attaquant le coupable). Or, des animaux qui apprennent le grec et comprennent leur maître doivent forcément être doués de raison (cf. Sorabji 1993, 82). Callimaque, F 393, Pfeiffer, se moque d'un philosophe en évoquant des corbeaux qui s'adonnent à la philosophie (cf. également Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I, 309–310).

[19] Porphyre, *DA* III, 5, 5 ; Plutarque, *De sollertia animalium* 22, *Moralia* 975 A.

[20] Porphyre, *DA* II, 48, 1.

[21] Apollodore I, 9, 11.

[22] Eusthathe, *Ad Iliadem* 663, 45.

[23] Pindare, *Pythiques* IV, 336 et scholie 337 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, XXI, 133, 1.

[24] Porphyre, *DA* III, 4, 1 : Ἄραβες μὲν κοράκων ἀκούουσι. Selon Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 16, les Arabes auraient inventé l'*oiônistikê*. Pour plus d'informations à ce sujet, cf. Robert 1946, 45–47.

[25] Pindare, *Olympiques* VI, 66.

[26] *Scholies* à Pindare, *Olympiques* VI, 113a.

[27] Psellos, *Philosophica minora* XXXIII, 34–50. Pour les règles d'*oiônoskopia* qui concernent la direction du vol des oiseaux sur une inscription d'Éphèse du VI^e^ siècle avant notre ère, cf. Sokolowski 1955, n° 30.

du corbeau évoque l'adultère et le voleur, et peut même annoncer une mort prochaine[28].

On peut aussi observer les mouvements des corbeaux pour guider un choix. Pour choisir le bois dans lequel on sculpterait le *daidalon* (que l'on brûlait lors de la fête des *Daidala*)[29], les habitants de Platées suivaient les indications des corbeaux[30] : ils exposaient des morceaux de viande bouillie dans une forêt de chênes et observaient ensuite les corbeaux, sans prêter attention aux autres oiseaux ; le corbeau qui attrapait un morceau de viande désignait l'arbre qui serait utilisé en s'y posant. Cette pratique semble laisser à la volonté divine la responsabilité du choix du bois, le corbeau étant un oiseau reconnu pour ses capacités mantiques[31]. Ce procédé, bien qu'intentionnel, nous semble s'apparenter d'une certaine manière aux récits où le corbeau, en volant un morceau de la victime sacrificielle et le laissant tomber, détermine l'emplacement d'une ville à fonder[32].

Strabon[33] rapporte encore que, selon certaines sources, ce furent en réalité deux corbeaux (et non deux aigles) qui déterminèrent, en s'y rencontrant, l'emplacement de l'*omphalos* de la terre à Delphes. On associe ainsi, par le biais de l'oiseau qui lui est consacré, ce récit bien connu à Apollon, maître du lieu.

Par ailleurs, dans les sources, l'apparition des corbeaux est souvent de mauvais augure[34] et peut s'inscrire dans un cadre historique : alors que se préparait l'expédition athénienne en Sicile[35], une foule de corbeaux s'abattit sur Delphes. Ils s'attaquèrent à une offrande athénienne, la statue dorée d'Athéna posée sur un palmier de bronze commémorant la victoire de l'Eurymédon[36]. En becquetant l'or de la statue et des

---

[28] Artémidore, *La clef des songes* II, 20 et IV, 33.

[29] Cette fête commémore la réconciliation de Zeus et de Héra grâce à une statue en bois (le *daidalon*) : Pausanias, IX, 3, 1 ; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* III, 1, 6.

[30] Pausanias, IX, 3, 4–5.

[31] Pour une étrange méthode gauloise de « procès », fondée sur le choix effectué par des corbeaux, cf. Strabon, IV, 4, 6 et *Paradoxographus Palatinus*, *Admiranda* 4, Giannini.

[32] Cf. *infra*, n. 75, 92 et 93.

[33] Strabon, IX, 3, 6.

[34] Apostolios, VII, 96 (*CPG*) ; Arrien, *Encheiridion* XVIII ; Ésope, *Fables* 245 ; Lucien, *Pseudologista* XXX, 13 ; Plutarque, *Phocion* IX, 2.

[35] Cleidemos, *FGrHist* 323 F 10. Cf. également Plutarque, *Vie de Nicias* XIII, 5–6 et *De Pythiae oraculis* 8, *Moralia* 397 F-398 A.

[36] Cette victoire des Athéniens sur les Perses eut lieu en 468 près du fleuve Eurymédon en Pamphylie.

fruits du palmier[37], les corbeaux annoncèrent le désastre à venir. En outre, les corbeaux semblent s'avertir entre eux des défaites militaires : lorsque les soldats étrangers commandés par Médios périrent à Pharsale, on vit tout à coup l'Attique et le Péloponnèse désertés par tous les corbeaux, qui disparurent comme s'ils s'étaient mutuellement prévenus[38]. Un combat de corbeaux aux remparts de Babylone se révéla de mauvais augure pour Alexandre[39] qui y mourut.

II. *Les prévisions par les corbeaux : l'art de la météorologie*

L'observation du comportement du corbeau, outre des présages, fournit également des prévisions météorologiques. Selon Porphyre[40], la capacité de certains animaux à prévoir les changements météorologiques est due à la finesse de leurs sensations, qui leur permet de percevoir immédiatement « l'état de l'air (de l'atmosphère) » (ἡ τοῦ ἀέρος κατάστασις) ; leurs réactions permettent aux hommes de conjecturer le temps qu'il va faire[41].

Ainsi, des comportements précis du corbeau annoncent la pluie[42], l'orage[43] ou encore le beau temps[44], toutes indications importantes pour les agriculteurs. D'ailleurs, les corbeaux peuvent, d'une certaine manière, prédire le résultat de l'activité agricole[45] : en Lycie, les cigognes

---

[37] Pour ce monument, cf. Amandry 1954, et Lacroix 1992, 168–170.

[38] Aristote, *Histoire des Animaux* (par la suite *HA*) IX, 31, 618b13–17 ; Aristote fait ici allusion soit à l'attaque de Pharsale par Médios de Larissa pour chasser les Spartiates en 395 avant notre ère, soit aux troubles qui éclatèrent à Pharsale en 404. Cf. également, Pline, *HN* X, 33.

[39] Plutarque, *Vie d'Alexandre* LXXIII, 2. Le combat d'oiseaux était en général de mauvais augure : *Odyssée* II, 146 sqq. ; Sophocle, *Antigone* 1000 sqq.

[40] Porphyre, *DA* III, 8, 5.

[41] Cf. également Virgile, *Géorgiques* I, 410–423 : les âmes des corbeaux réagissent aux changements météorologiques.

[42] Aratos, *Phénomènes* 963–969 et la scholie 965–966 ; Élien, *NA* VI, 19 ; *Peri sêmeiôn* 16 (un ouvrage attribué à Aristote mais édité sous le nom de Théophraste : cf. l'introduction de J. Martin à Aratos, *Phénomènes*, CUF, Paris, 1998, ciii–cviii) ; Pline, *HN* XVIII, 362 ; Virgile, *Géorgiques* I, 382.

[43] Aristote, F 253, 4, Rose ; *Peri sêmeiôn* 16 ; *Scholia in Aratum uetera* 963 ; *Scholia in Nicandri Theriaca* 406c ; *Souda, s.v.* ἐπιτροχάδην.

[44] Aratos, *Phénomènes* 1003–1009 et scholie 1003 ; *Peri sêmeiôn* 52 ; Pline, *HN* XVIII, 362. Plus généralement, les corbeaux semblent se réjouir au début de l'été ou de l'hiver car ils n'apprécient pas le moment où les saisons battent leur plein : *Scholia in Aratum uetera* 1001. Sur l'observation du comportement des animaux comme annonçant des phénomènes météorologiques à court terme, cf. Bouffartigue 2003, 397.

[45] *Cyranides* III, 36, 7.

combattent les corbeaux et les autres oiseaux carnassiers ; si elles sont victorieuses, les récoltes seront abondantes ; si, inversement, ce sont les corbeaux qui l'emportent, il y aura une abondance de bêtes d'élevage.

La densité des corbeaux en un lieu donné permet également de savoir si la terre y est fertile ou non. En effet, selon Aristote[46], lorsqu'un territoire est fertile, les corbeaux le savent et s'y abritent en grand nombre, tandis que dans une région infertile, il n'y en a que deux. Ce passage est le seul à fournir une explication à la présence de deux corbeaux dans une région fondée sur l'observation[47], fait que la majorité des sources présentent sinon comme un prodige, du moins comme une curiosité[48]. La plupart des sources expliquent que les deux corbeaux quittent la région lorsqu'ils ont enfanté un nombre de petits égal au leur[49].

Comme il n'y a que deux corbeaux aux alentours de la ville thessalienne de Crannon[50], il est de coutume de graver leur image sur les *proxénies*[51] portant le signe de la ville. Ces corbeaux sont représentés perchés sur un char en bronze, car lorsqu'il y a une sécheresse, on a coutume de secouer un char en bronze en demandant de l'eau à la divinité. Ce rite bruyant est probablement représenté sur certaines monnaies de la ville[52] datant du IV^e^ siècle avant notre ère, sur lesquelles

---

[46] Aristote, *Peri zôôn* F 270, Gigon ; Aristote, *HA* IX, 31, 618b9–12.

[47] Observation qui correspond à la réalité selon Pollard 1977, 27.

[48] Callimaque, F 7, Giannini ; Étienne de Byzance, *Ethnica, s.v.* Κραννών. Eustathe, *Ad Iliadem* 933, 22–24 ; Myrsilos de Méthymne, 477 F 5, Jacoby ; Ctésias de Cnide, *La Perse* F 36, Lenfant ; Élien, *NA* VIII, 18. Aristote, *De mirabilibus auscultationibus* 137, mentionne deux corbeaux au sanctuaire de Zeus de Pédasie, en Carie ; Thompson 1936, 160, considère qu'il se réfère à une appellation (corbeaux) de prêtres ou de prêtresses analogue à celle des prêtresses *peleiai* de Dodone.

[49] Voir les sources citées dans la note précédente ainsi que Pline, *HN* X, 31. Les corbeaux ont pourtant plutôt la réputation de chasser leurs petits du nid dès qu'ils peuvent voler, ainsi que de ne pas les nourrir (Aristote, *HA* IX, 31, 618b10–12 ; Denys le Périégète, *Ixeuticon* I, 9 ; Élien, *NA* II, 49, et Pline, *HN* X, 31), ce qui correspond à la réalité selon Pollard 1977, 27. Ainsi, le proverbe « mauvais œuf de mauvais corbeau » était utilisé à propos des mauvais parents : Apostolios, IX, 20 ; Diogenianus, V, 39 ; Gregorius Cyprius, II, 34 ; Macarius, IV, 88 et Zenobius, IV, 82 (*CPG*) ; Diogène Laërce, IX, 56 ; Élien, *NA* III, 43 ; Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, 197, Couvreur ; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* II, 96–99 ; *Souda*, *s.v.* Κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν et Κόραξ.

[50] Théopompe de Chios, *FGrHist* 115 F 266.

[51] Il s'agit probablement de décrets de proxénie. La proxénie était un honneur accordé par une cité à un étranger qui avait rendu ou s'engageait à rendre des services à la cité qui l'honorait : cf. Gauthier 1985, 131–150.

[52] Schmidt 2002, 29–31.

est représenté un char portant une amphore (pour recueillir l'eau de pluie), deux oiseaux posés sur ses roues.

Il est intéressant que les corbeaux, qui croassent à la pluie[53], soient justement associés à un rite lié à l'eau. Le corbeau a en effet la réputation d'avoir toujours soif en été[54]. Serviteur d'Apollon, il fut envoyé par le dieu pour chercher de l'eau et se laissa aller à sa gourmandise. Voyant un figuier[55], il attendit que ses fruits mûrissent pour en manger et en oublia l'ordre reçu. À son retour, il tenta même de tromper son maître. Il attrapa le serpent d'eau qui était dans la fontaine et le rapporta à Apollon, en même temps que le cratère, en prétendant que le serpent buvait chaque jour toute l'eau de la fontaine. Apollon non seulement le condamna à avoir soif pendant la saison la plus chaude[56], mais mit également les images du corbeau, du cratère et du serpent d'eau parmi les étoiles, pour rappeler ce que coûte une faute envers les dieux[57].

Le corbeau « signe du temps », fournissant des prévisions météorologiques, semble intimement lié au corbeau « signe des dieux ». Notons que l'on parle des corbeaux comme « prophétisant » le temps qu'il va faire[58]. Lorsqu'Aratos mentionne des corbeaux volant en masse et annonçant ainsi la pluie, il fait de ces oiseaux des « signes de la pluie qui vient de Zeus[59] ». Les signes du temps sont en réalité des messages

---

[53] Nicandre, *Thériaques* 406.

[54] Élien, *NA* II, 51 ; Michel Glycas, *Annales* 43 B, Bekker, p. 82, 13–22 ; Pline, *HN* X, 32.

[55] Aristote, F 343, Rose ; cf. également *Commentaria in Aratos* 345 ; *Scholia in Aratum uetera* 449 ; Ératosthène, *Catasterismoi* I, 41 ; Hygin, *Astronomie* II, 40, 1 ; Ovide, *Fastes* II, 243–266. Selon une autre version, le corbeau fut tenté par un champ de blé : Élien, *NA* I, 47 ; Denys le Périégète, *Ixeuticon* I, 9.

[56] Pendant les soixante jours qu'il faut aux figues pour mûrir : Pline, *HN* X, 32.

[57] Pour ces constellations (*Korax, Hudros, Kratêr*), cf. Aratos, *Phénomènes* 449 et 520 ; Ératosthène, *Catasterismoi* I, 41 ; Géminos, *Introduction aux phénomènes* III, 13 ; Hephaestios Thebanus, *Apotelesmatica* I, 5, 1, 16 ; Ptolémée, *Apotelesmatica* I, 9, 23, 1 ; Vettius Valens, *Anthologiarum libri* I, 2. Les signes astronomiques sont associés dans la pensée grecque aux signes météorologiques en tant que phénomènes célestes. Comme le comportement des oiseaux, les positions des corps célestes permettent de tirer des pronostics sur le temps qu'il va faire : cf. Bouché-Leclercq 1899, 365–366, et Besnier 2005, qui appelle cette astrologie gréco-romaine récupérant la tradition des prévisions météorologiques, l'« astrométéorologie » (p. 172). D'après les sources, la constellation du Corbeau ne semble pas jouer un grand rôle dans la prévision, qu'elle soit météorologique ou astrologique. Cependant, il n'est pas sans intérêt que les sources rapprochent justement la constellation du Corbeau de l'association mythique de cet oiseau à l'eau.

[58] Keller 1913, 98 ; Pollard 1977, 14 et 21.

[59] Aratos, *Phénomènes* 964.

que Zeus envoie aux hommes ; Aratos parle de « tous les signes qui sont établis comme des oracles pour prédire (κεχρημένα) les vents d'hiver et les coups de mer[60] ». « C'est Zeus qui adresse des signes aux hommes à travers les événements, et non ces événements qui signifient par eux-mêmes[61] », comme ce ne sont pas les oiseaux qui signifient mais la divinité à travers eux. Notons qu'Hésiode qui, dans *Les travaux et les jours*, ne parle des oiseaux que comme signes du temps, conclut pourtant son poème par les vers suivants[62] : « Heureux et fortuné celui qui, sachant tout ce qui concerne les jours, fait sa besogne sans offenser les immortels, consultant les [présages des] oiseaux (ὄρνιθας κρίνων) et évitant toute faute[63]. » Ici, le signe météorologique rejoint le signe divinatoire. Les oiseaux, dont les corbeaux, saisissent et annoncent aussi bien la volonté des dieux que « l'état de l'air », ce dernier étant lui-même, du moins chez Aratos, le résultat de la volonté divine. Cette association est d'ailleurs déjà repérable chez Aristophane[64], où le signalement des saisons par les oiseaux est immédiatement suivi par la mention de leur rôle dans la divination : « N'est-il pas évident », disent les oiseaux, « que nous sommes pour vous l'oracle d'Apollon ? » Et ils enchaînent : « Si donc vous nous estimez dieux, vous aurez en nous des Muses prophétiques annonçant (χρῆσθαι μάντεσι Μούσαις) brises, saisons, hiver, été, chaleurs tempérées[65]. » Le comportement de l'oiseau peut ainsi être interprété soit comme un signe météorologique, soit comme un signe divinatoire ; cela dépend non seulement de ce que l'oiseau fait, mais aussi de l'intention dans laquelle on l'observe. Et ce comportement, prévisible et naturel, peut aussi être associé à des rites précis, comme les rites de pluie à Crannon. Cependant, outre les significations prêtées à son comportement naturel, le corbeau manifeste la volonté divine également par ses apparitions extraordinaires associées à des événements particuliers.

---

[60] Aratos, *Phénomènes* 759–760.
[61] Bénatouïl 2005, 140.
[62] Hésiode, *Les travaux et les jours* 826–828, trad. Mazon modifiée.
[63] Selon Proclus, *Scholia in Hesiodi Opera et Dies* 824, une œuvre intitulée *Ornithomanteia* aurait été attribuée à Hésiode (cf. à ce sujet Pollard 1977, 122 ; Pritchett 1979, 101).
[64] Aristophane, *Oiseaux* 708–726.
[65] Aristophane, *Oiseaux* 722–726, trad. Van Daele.

III. *Le corbeau dans le mythe : Apollon, fondations de villes et déplacements de populations*

Par la couleur de son plumage le corbeau constitue, chez les philosophes et leurs scholiastes, un point de repère pour désigner la catégorie du « noir », souvent en opposition au blanc du cygne[66], tous deux oiseaux consacrés à Apollon[67]. Cependant, selon le mythe, le corbeau n'a pas toujours été noir ; des corbeaux blancs sont susceptibles d'apparaître. À l'origine, la blancheur du corbeau défiait en effet celle du cygne[68]. Mais il a trop bien servi son maître en lui annonçant que Korônis, maîtresse du dieu, s'unissait à un autre. Apollon maudit son serviteur et, de blanc, le rendit noir[69].

Dans ce cas, le corbeau blanc est un messager de malheur, on pourrait dire qu'il est κακάγγελος[70]. Dans le mythe, son apparition peut annoncer une défaite militaire et la perte consécutive d'un territoire. Mais il peut également désigner l'endroit et/ou le moment propices à une colonisation. Pourtant, « corbeau blanc » semble être synonyme d'impossibilité, de non-existence[71], un peu comme « les poules auront des dents » de l'expression française. Cependant, s'il n'existe pas de corbeaux blancs, on peut en « fabriquer » et, en simulant l'accomplissement de l'oracle qui les annonce, provoquer sa réalisation effective. Les corbeaux blancs renvoient souvent de la sorte à des récits qui mettent en scène une utilisation particulière (et efficace) des oracles.

---

[66] Cf. par ex. Porphyre, *Isagoge* V, 2–3 ; Themistius, *In Aristotelis analyticorum priorum librum I paraphrasis*, Wallies, 22, 4.

[67] Pour le cygne, cf. Thompson 1936, 184. Pour le corbeau, cf. par exemple, Aristote, F 343, Rose ; Élien, *NA* I, 48 ; Plutarque, *De Iside et de Osiride* 71 et *De Pythiae oraculis* 12, *Moralia* 379 D et 400 A ; Eustathe, *Ad Iliadem* 449, 4.

[68] Callimaque, *Hécalé* F 74, 15–16, Hollis.

[69] Apollodore, III, 10, 3, § 119 ; Callimaque, *Hécalé* F 74, 16–19, Hollis ; *Scholies* à Pindare, *Pythiques* III, 52a ; Hygin, *Astronomie* II, 40, 2. Pour le récit de l'infidélité de Korônis, cf. également Hésiode F 60, Merkelbach-West ; Phérécyde 3 F 3a, Jacoby ; *Scholies* à Pindare, *Pythiques* III, 14. Selon Hygin, *Fables* 202, Apollon avait en réalité ordonné au corbeau de garder Korônis et le punit parce qu'il échoua dans sa mission.

[70] C'est un terme utilisé à propos de la corneille qui apporta une mauvaise nouvelle à Athéna : Callimaque, *Hécalé*, F 74, 7, Hollis ; Amelesagoras, *FGrHist* 330 F 1. La corneille, comme le corbeau, appartient à la famille des corvidés : cf. Keller 1913, 91.

[71] *Anthologie Palatine* IX, 436 et XI, 417 ; Juvénal, *Satires* VII, 202. Cependant, selon Ptolémée, *Géographie* VII, 3, 23, 18, des corbeaux blancs auraient existé en Inde, et selon Aristote, *HA* III, 12, 519a5–6, le corbeau deviendrait blanc en période de grand froid (ce qui est faux en réalité : cf. Pollard 1977, 26).

Il en va ainsi dans l'histoire de Rhodes, à propos de la prise de la ville d'Ialysos aux Phéniciens[72]. Un oracle avait annoncé à ces derniers qu'ils ne perdraient la ville que lorsqu'apparaîtraient des corbeaux blancs et des poissons dans les cratères. Par conséquent, malgré le siège de leur ville par Iphiclos, ils se souciaient peu de la guerre. Iphiclos détourna alors un proche de leur chef et lui ordonna de mettre des poissons dans le cratère destiné au chef ; il prit aussi des corbeaux qu'il enduisit de plâtre et qu'il lâcha. Les Phéniciens, voyant l'oracle accompli, livrèrent la ville à Iphiclos.

Inversement, lorsque le même oracle est donné aux ennemis qui assiègent une ville[73], ce sont ses habitants qui se chargent de faire en sorte qu'il s'accomplisse : ainsi l'apparition de corbeaux blancs peut également mettre fin à un siège, par l'abandon des assiégeants.

L'apparition de corbeaux blancs met également un terme à l'occupation béotienne de la Thessalie[74]. Selon un oracle delphique, les Béotiens ne seraient chassés du pays qu'avec l'apparition de corbeaux blancs. Des jeunes gens ivres (eux-mêmes Béotiens) enduisirent des corbeaux de plâtre et les laissèrent aller, par jeu. Les Béotiens, troublés, furent alors chassés du pays. Le principe de fonctionnement du signe réalisé est le même que dans les récits précédents, quoique le résultat varie selon le point de vue : provoquer l'accomplissement de l'oracle en fournissant le signe nécessaire fit la victoire d'Iphiclos mais provoqua la perte du territoire des Béotiens.

Ces mêmes Béotiens étaient pourtant arrivés en Thessalie à la suite d'un oracle similaire[75] : chassés de leur pays par les Thraces, l'oracle leur signifia de fonder une colonie là où ils verraient des corbeaux blancs. Ils en virent en Thessalie, où les enfants des prêtres (τῶν παιδαρίων τῶν ἱερέων), ivres, avaient enduit de plâtre les corbeaux sacrés d'Apollon.

---

[72] Ergias de Rhodes, *FGrHist* 513 F 1.

[73] *Etymologicum Gudianum*, *s.v.* ἀποσκορακίζω, sans localisation.

[74] Demon, *FGrHist* 327 F 7 ; Didyme, *In Demosthenem commenta* 11, 56–12, 33 ; *Etymologicon Magnum, s.v.* ἀπεσκοράκισεν, sans localisation ; la *Souda, s.v.* ἐς κόρακας et Zenobius, II, 77 (*CPG*), localisent l'action autour de la ville d'Arnê. Arnê est une ville légendaire, un « pays de la terre blanche » (Ellinger 1993, 64–65, n. 105) qui se prête donc idéalement au « blanchiment » des corbeaux.

[75] Tzetzès, *Scholies* à Aristophane, *Nuées* 121a ; *Scholia uetera in Nubes* 133, Holwerda. Tzétzès, *Scholies* à Aristophane, *Ploutos* 394, attribue le même récit aux Mégariens. Selon Apostolios, VII, 96 (*CPG*), les corbeaux sont enduits de plâtre par des enfants sans malice (ὑπὸ παίδων ἀκάκων).

Et c'est encore grâce à l'apparition de corbeaux blancs que des Béotiens, et plus précisément les Thébains[76], purent revenir dans leur ville. Chassés par les Pélasges, ils ne purent rentrer qu'au bout de quatre générations, lorsque de jeunes gens ivres firent s'accomplir l'oracle.

Tous ces cas ont en commun de mettre en scène l'accomplissement d'un oracle par l'intervention humaine. Qu'il s'agisse de ruse militaire ou de facétie de jeunes inconscients, on peut « fabriquer » le signe annoncé pour forcer l'oracle à se réaliser, ou bien l'oracle se réalise nécessairement par la fabrication du signe. Cependant, il existe un cas[77] où le signe annoncé par le dieu (τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον) n'est pas fabriqué : selon une inscription de Magnésie du Méandre datée de la fin du IIIe siècle avant notre ère, des corbeaux naturellement blancs annoncent aux Magnètes que leur séjour en Crète (qui avait duré quatre-vingts ans) touche à sa fin. Ces corbeaux blancs sont de nouveau associés à la Thessalie, car les Magnètes seraient venus de la région thessalienne homonyme, ils auraient fait un séjour en Crète et, ensuite seulement, ils auraient fondé la ville d'Asie Mineure. L'apparition des corbeaux blancs devient ici un épisode de l'histoire officielle de la ville, épisode qui est de nouveau annoncé par l'oracle de Delphes[78].

L'expression la plus répandue concernant le corbeau, à savoir ἐς κόρακας, est parfois associée à ces récits de corbeaux blancs et aux traces qu'ils étaient supposés avoir laissées dans la toponymie. Envoyer quelqu'un ἐς κόρακας, aux corbeaux, était une expression très fréquente dans la comédie[79], utilisée pour chasser quelqu'un[80] ou pour dire qu'il était digne de la mort, de la perdition[81]. Cela s'explique en premier lieu par le fait que les corbeaux sont des charognards : il y aurait eu à Athènes un précipice où l'on jetait les criminels, habité par des corbeaux qui dévoraient les cadavres[82] ; le lieu s'appelait Korakes

---

[76] Diodore de Sicile, XIX, 53, 8.

[77] Kern 1900, n° 17.

[78] Sur l'invention légendaire de ce récit de fondation qui affirme un rapport privilégié entre la cité de Magnésie du Méandre et l'oracle de Delphes, cf. Clay 1993 ; Detienne 1998, 218–222 ; Kern 1901, 508 ; Malkin 1987, 37 et 146 ; Parke & Wormell 1956, I, 52–54 ; Wilamowitz-Moellendorff 1895.

[79] Par ex. Euphanes, F 2, Hipparque, F 1, Nicophon, F 2 et Phérécrate, F 76 (Austin et Kassel).

[80] Élien, *Lettres d'agriculteurs* XIX, 13 ; Lysias, *Contre Agoratos* (XIII) 81, 4.

[81] Tzetzès, *Scholies* à Aristophane, *Grenouilles* 607a ; *Nuées* 133a ; Diogenianus, II, 4 et Macarius, II, 72 (*CPG*).

[82] Tzetzès, *Scholies* à Aristophane, *Nuées* 121a ; *Ploutos* 394 ; *Scholia Triclinii in Aristophanis Nubes* 133c ; les *Scholies* à Aristophane, *Grenouilles* 189, Dübner, précisent

d'après ces oiseaux ; envoyer quelqu'un aux corbeaux, c'était donc l'envoyer à la mort infamante d'un criminel. Mais Korakes était également le nom de l'endroit où l'on envoyait les criminels en Thessalie[83]. Les jeunes gens ivres qui, en enduisant les corbeaux de plâtre, firent perdre la ville d'Arnê aux Béotiens, craignant leurs concitoyens, partirent en effet habiter dans un lieu qui fut nommé Korakes ; par la suite, les Thessaliens exilèrent en ce lieu ceux qui avaient commis un méfait[84].

En revanche, pour Aristote[85], ce lieu-dit fut celui que les Béotiens colonisèrent lorsque, chassés de leur pays par les Thraces, ils y virent – conformément à l'oracle – des corbeaux blancs. L'auteur ne précise pas s'il s'agit du même endroit, mais il rapporte encore qu'au moment d'une épidémie, un grand nombre de corbeaux apparut. Les habitants capturèrent ces corbeaux et, les ayant purifiés par des incantations, les laissèrent aller en disant à la maladie « va-t'en aux corbeaux » (φεῦγ' ἐς κόρακας)[86]. Dans ce récit, les corbeaux accompagnent l'épidémie, leur apparition lui est concomitante, ils en sont le signe ; le rituel qui consiste à envoyer l'épidémie « aux corbeaux » associe clairement ces oiseaux à la maladie ; les laisser aller, purifiés, équivaut à écarter la maladie de la ville[87]. Le « va-t'en aux corbeaux » prend ici valeur de formule apotropaïque.

Non seulement les corbeaux blancs signalent parfois par leur présence l'endroit à coloniser, mais il en va de même pour les corbeaux noirs, souvent associés à des fondations de villes. Ainsi, Apollon, sous la forme d'un corbeau, guide Battos en route pour fonder Cyrène[88].

---

que l'endroit ne se trouve pas dans l'Hadès. Aristide, *FHG* F 33, explique cette expression par le fait que les corbeaux font leurs petits dans des endroits à précipices.

[83] Zenobius, III, 87 (*CPG*).

[84] Zenobius, II, 77 (*CPG*). Selon la *Souda, s.v.* ἐς κόρακας, ce lieu se trouvait en Béotie, et c'est là que les Béotiens envoyaient ceux qui étaient coupables d'une faute.

[85] Aristote, F 489, 1–3, Gigon.

[86] Apostolios, VII, 96 (*CPG*) ; *Etymologicum Gudianum, s.v.* ἀπεσκοράκιζεν ; Photios, *Lexicon, s.v.* ἐς κόρακας.

[87] Notons que les *Scholies* à Pindare, *Pythiques* III, 64, mentionnent une épidémie qu'Apollon, pour se venger de l'infidélité de Korônis, aurait envoyée à son pays, Lakereia (cf. Phérécyde, *FGrHist* 3 F 3a), ville de Magnésie en Thessalie (selon les *Scholies* à Pindare, *Pythiques* III, 59, il y aurait envoyé Artémis qui aurait tué nombre de femmes). Dans notre passage, l'apparition des corbeaux signalerait-elle un lien de l'épidémie avec Apollon, dieu étroitement associé aux fléaux des humains (cf. Detienne 1998, 227–229) ?

[88] Callimaque, *Hymne à Apollon* (II) 65–66. Battos I[er], le fondateur de Cyrène et de la dynastie des Battiades, aurait régné de 639 à 599. Notons qu'Apollon avait fait un voyage en Libye, en y emmenant la nymphe thessalienne Cyrène : cf. Pindare, *Pythiques* IX, 96 (à ce sujet, cf. Calame 1996, 99–103). Le corbeau semble associé à l'histoire

C'est pourquoi le dieu est appellé Corbeau (*Korax*) sur une dédicace du VI^e^ siècle avant notre ère provenant de son sanctuaire à Cyrène[89]. En Cilicie, la ville de Mallos[90] fut nommée ainsi soit d'après son fondateur, un certain Mallos, soit d'après les *malloi*, les couronnes qu'un corbeau avait déposées à cet endroit : la ville y fut construite conformément à un oracle rendu par Mopsos et Amphilochos ; ces derniers, devins renommés, sont dits également être les fondateurs de la ville[91]. En Thrace[92], la ville de Kardia fut nommée ainsi après qu'un corbeau

---

de la ville : sous le règne d'Arcésilas, huitième roi de Cyrène, apparaît un corbeau blanc, de mauvais augure (cf. Aristote, F 611, 17, Rose), et effectivement, son règne est troublé (cf. Hérodote, IV, 162 sqq.) et la dynastie disparaît avec lui. Il s'agit d'Arcésilas IV dont la mort serait située vers 439. Chamoux 1953, 205, considère qu'Apollon aurait guidé Battos I^er^ sous la forme d'un corbeau blanc et que la réapparition du prodige aurait été interprétée comme un signe fatal pour la dynastie. Sur les rapports entre Cyrène et l'oracle de Delphes, cf. Crahay 1956, 109–133. Dans le cas de Cyrène, le dieu s'occupe personnellement de la fondation de la ville qu'il a décidée : Malkin 1987, 65. Sur Apollon, « prince de la colonisation », cf. Detienne 1998, 85–100.

[89] Gasperini 1995, 5–8 : une inscription de l'ère médio-impériale avec l'expression εὐτυχῶς κορακίω, provenant du même sanctuaire, a été interprétée soit comme une invocation rituelle, soit comme un terme sacré pour *Korakios* (ou un anthroponyme de type dévotionnel), soit comme une référence à une *korakomanteia* apollinienne locale avec interrogation de l'oiseau du dieu (Stucchi 1981, 113–116). Une *korakomanteia* pourrait peut-être expliquer les *korakomanteis* d'Eustathe (cf. *supra*, n. 9). Non seulement Apollon prend la forme d'un corbeau, mais également un personnage légendaire qui lui est attaché, Aristéas de Proconnèse, accompagne le dieu sous la forme d'un corbeau lorsque celui-ci visite Métaponte : Hérodote, IV, 15. Pour Aristéas, le « corbeau » du dieu selon Énée de Gaza, *Théophraste*, Colonna, 63, 20, cf. Bouché-Leclercq 2003, 358–359. L'inspiration apollinienne d'Aristéas, manifestée dans ses poèmes, fut employée pour la mantique : elle se fixa dans un laurier de bronze à Métaponte, duquel sortait une voix qui jetait dans le délire les devins voués au service d'Apollon (Athénée, XIII, 605d).

[90] Eustathe, *Commentarii in Dionysii Periegetae orbis descriptione* 875, 16.

[91] Strabon, XIV, 5, 16. L'oracle de Mopsos et Amphilochos se trouvait à Mallos (Pausanias, I, 34, 3) : cf. Bouché-Leclercq 2003, 770–773. Les villes de Cyrène et de Mallos sont intéressantes car leurs fondateurs sont tous deux associés à des oracles. En effet, la tombe de Battos aurait été un oracle pour Cyrène (Malkin 1987, 206–212), où la divination aurait aussi été pratiquée dans le sanctuaire d'Apollon (Stucchi 1981, 113–116). Mopsos et Battos sont associés par Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, XXI, 133, 1 : Battos aurait écrit un ouvrage intitulé *Divination de Mopsos.* Notons encore que Stucchi 1981, 115–116, identifie comme Mantô, la mère de Mopsos, une figure sur un relief de Cyrène : il en conclut que la tradition oraculaire de Cyrène entendait s'associer ainsi à l'époque des Argonautes (Mopsos en était un) et à la plus ancienne forme de mantique, l'*oiônoskopia*, que Mopsos pratiquait également, à une époque donc précédant la fondation de la colonie grecque. Les origines de la maison royale de Cyrène remonteraient aussi à l'un des compagnons de Jason, Euphamos, fils de Poséidon (cf. Pindare, *Pythiques* IV, *passim*).

[92] Hérodien, *De prosodia catholica* XI, Lentz, I, 300, 37. Cf. également *Scholia demosthenica* V, 38 ; Étienne de Byzance, *Ethnica*, *s.v.* Καρδία.

se fut saisi du cœur (*kardia*) de la victime sacrifiée par Hermocharès, le fondateur, et l'eut déposé à cet endroit[93]. Aphrodite *Kôlias*, enfin, prit son nom de la cuisse (*kôlê*) de la victime sacrificielle volée par un corbeau et déposée en l'endroit nommé cap Kôlias[94].

Tous ces récits semblent faire écho à la mauvaise réputation du corbeau tenu pour un oiseau pilleur d'autels[95]. Il se tient en effet aux aguets près des autels ; c'est un *bômolochos*[96]. C'est probablement pour cela, et aussi à cause de sa nature de charognard[97], que les sources lui comparent le flatteur, le parasite : le *kolax* est comme le *korax*, il dévore l'argent du prodigue, comme le corbeau dévore les figues des précipices, dont les hommes ne profitent pas[98]. En effet, un *bômolochos*, outre le voleur qui guette près des autels[99], est aussi celui qui, installé au pied des autels, attend l'aubaine de quelque rogaton, le parasite, le mendiant. Il est intéressant de constater que ce terme évoque à la fois le bavardage, la flatterie et la ruse, aspects qui caractérisent également le corbeau[100]. Ainsi le corbeau appartient au champ de représentation

---

[93] Un autre récit associant un corbeau à une fondation est celui d'Hésychius Illustrius, fr. 4,2 Müller : les Argiens, arrivés au Pont-Euxin pour y fonder une colonie, sacrifiaient aux dieux locaux, lorsqu'un corbeau se saisit d'un morceau de la victime. Un berger (*boukolos*) leur ayant montré où s'était rendu le corbeau, ils appelèrent le village à cet endroit Boukolia.

[94] Tzetzès, *Scholies* à Aristophane, *Nuées* 51a. Sur Aphrodite *Kôlias*, cf. Pirenne-Delforge 1994, 76–78 ; son sanctuaire est situé au cap Kôlias, une presqu'île à cinq kilomètres au sud du Phalère.

[95] Eschyle, *Suppliantes* 751–752 ; Ésope, *Fables* 324.

[96] Cf. *Etymologicum Gudianum*, *s.v.* βωμολόχοι : les oiseaux qui volent autour de l'autel et qui y dérobent des morceaux de viande. Cf. également Phérécrate, F 150, Austin et Kassel ; Tzetzès, *Scholies* à Aristophane, *Nuées* 910 a et 969 a ; Zonaras, *Lexicon*, *s.v.* βωμολόχοι. Le *bômolochos* est par ailleurs une variété de choucas (Aristote, *HA* IX, 24, 617b18), un corvidé également.

[97] Lucien, *Dialogues des morts* XX, 13 ; *Scholia in Aeschylum*, *Triclinii Scholia in Agamemnonem* 1472 ; Tzetzès, *Scholies* à Aristophane, *Grenouilles* 187a et *Oiseaux* 1346.

[98] Athénée, VI, 254c ; Diogène Laërce, VI, 4, 10 et 60, 4 ; Galien, *Adhortatio ad artes addiscendas* 6, 22 ; *Gnomologium Vaticanum*, 206 ; Stobée, *Anthologium* III, 14, 17 et 15, 10 ; IV, 31b, 48. Cf. également Aristophane, *Guêpes* 51 et *Ploutos* 604, 782 ; Lucien, *Timon ou Le misanthrope* VIII, 4.

[99] *Scholia uetera in Nubes* 910b et 969b ; *Scholia Anonyma in Aristophanis Nubes* 910b et 969a ; Tzetzès, *Scholies* à Aristophane, *Nuées* 910b et 969c.

[100] Frontisi-Ducroux 1984, 31. Le corbeau est un bavard, un turbulent qui croasse avec impudence (Jamblique, *Babyloniacorum reliquiae* F 20 ; Pindare, *Olympiques* II, 87 ; Psellos, *Oratoria minora* IX, 26 ; *Souda, s.v.* ἀσέλγεια et λαρυγγίζειν), associé au *kolax* et rusé dans ses rapports avec Apollon. Romeyer Dherbey 1997, 144, explique le parallèle *korax/kolax*, par le fait qu'on apprenait parfois au corbeau à saluer d'un mot d'éloge : cf. Pline, *HN* X, 121.

du type de comportement qu'implique la *bômolochia*, englobant l'avidité et la flatterie[101]. Il reste que lorsqu'il s'agit d'un sacrifice important, de fondation d'une ville par exemple, les agissements du corbeau sont pris en compte et laissent des traces, souvent dans la toponymie[102].

Le corbeau n'est pas seulement associé à des fondations de villes : il guide aussi Alexandre le Grand en route vers l'oasis de Siwa pour consulter l'oracle d'Ammon. Alexandre[103], perdu avec son escorte dans le désert libyen, fut sauvé par deux corbeaux qui le guidèrent vers l'oracle. Ces oiseaux volaient rapidement en avant lorsqu'on les suivait et attendaient lorsqu'on restait en arrière[104] ; mais le plus merveilleux est qu'ils appelaient en criant ceux qui s'égaraient pendant la nuit et les remettaient ainsi sur le bon chemin.

IV. *Le corbeau en tant que signe dans le monde grec*

Selon l'*Odyssée*[105], « beaucoup d'oiseaux volent sous les feux du soleil, mais tous ne sont pas des présages ». Le corbeau, nous l'avons vu, appartient bien à la catégorie des oiseaux-présages : c'est un oiseau mantique, l'oiseau sacré d'Apollon. Doué de parole articulée, l'oiseau révélateur utilise le discours proféré. Le corbeau combine la parole et le signe : c'est un signe, un *oiônos*, qui peut parler, signifier à la manière d'un oracle. Intelligent, non seulement il comprend l'avenir qu'il annonce, mais il prend un ton de voix pieux et prophétique pour en parler. Toutefois, il a une réputation assez fâcheuse. Menteur et effronté, il ose même mentir à son maître Apollon (qui le punit même

---

[101] Frontisi-Ducroux 1984, 40.

[102] Sur l'apparition d'oiseaux en rapport avec la fondation des cités : cf. Malkin 1987, 108. Selon Callimaque, *Aitia* III, 11–34, l'oiseau de proie est le pire ennemi des fondateurs des villes : lors de la fondation de Zancle, en Sicile, les deux fondateurs n'ont pas pris garde au présage de l'apparition d'un oiseau de proie ; en conséquence de quoi, lorsqu'il a fallu donner un nom à la nouvelle ville, sur ordre d'Apollon, aucun des fondateurs n'en a été l'éponyme ; de plus, depuis lors, la ville n'invoque pas ses fondateurs par leurs noms lors des sacrifices.

[103] Arrien, *Anabase d'Alexandre* III, 3, 5–6. Cf. également Diodore de Sicile, XVII, 49, 5, 6 ; Callisthène, *FGrHist* 124 F 14a et b (= Strabon, XVII, 1, 43 et Plutarque, *Vie d'Alexandre* XXVII, 3–4) ; Aristobule, *FGrHist* 139 F 13–15 ; Quinte-Curce, IV, 7, 15 ; Eustathe, *Commentarii in Dionysii Periegetae orbis descriptione* 211, 25. Ptolémée, *FGrHist* 138 F 8, parle, lui, de serpents à voix humaine qui guidèrent Alexandre dans le désert.

[104] Plutarque, *Vie d'Alexandre* XXVII, 3–4. Sur les corbeaux vivant dans les oasis, cf. Meeks 1991, 238–239.

[105] *Odyssée* II, 182–183.

lorsqu'il dit la vérité). L'association du corbeau à la ruse (cette fois celle des humains) est présente dans la manière dont s'accomplissent les oracles annonçant l'apparition de corbeaux blancs, grâce à ou à cause d'une certaine forme de mensonge (même lorsqu'il n'y a pas de mauvaise intention) qui « fabrique », construit le signe annoncé[106]. D'ailleurs, bien qu'utilisé pour la divination, dans la plupart des cas examinés, le corbeau accomplit un geste ou une action extraordinaires, prodigieux, qui font signe, mais un signe qui n'est pas interprétable selon l'observation divinatoire ordinaire.

L'élément essentiel qui ressort des récits sur le corbeau-signe est son étroite association au territoire. Qu'il soit noir ou blanc – voire blanchi au plâtre –, son apparition indique de manière sûre l'emplacement de la ville à fonder. Mais elle peut également indiquer la perte d'un territoire et le déplacement consécutif de sa population[107]. Le corbeau est souvent lié à la toponymie du lieu, soit par son apparition (Korakes), soit par son action (Kardia, Boukolia, Kôlias). La rencontre de deux corbeaux indique même l'emplacement du centre de la terre, Delphes. L'association de l'oiseau d'Apollon au territoire passe également par les indications qu'il donne lors d'un déplacement, du passage d'un lieu à un autre. C'est ainsi que le corbeau guide Alexandre à travers le désert, ou encore Battos dans sa colonisation de la Cyrénaïque : il s'agit là de manifester la volonté divine qui veut que ces héros arrivent à bon port. Inversement, ce sont encore des corbeaux qui font signe pour déconseiller à Alexandre d'entrer dans la ville dans laquelle il va mourir, ou qui annoncent l'échec de l'expédition athénienne en Sicile.

L'association du corbeau au territoire se manifeste également dans les indications qu'il donne sur sa richesse ou sur la santé de sa population. Ainsi, lorsque survient une épidémie accompagnée de corbeaux, il faut chasser ceux-ci pour éloigner la maladie. Le territoire est riche et fertile lorsqu'il abrite de nombreux corbeaux, stérile lorsqu'il n'en abrite que deux. En tant que signe météorologique, le corbeau annonce les changements de temps, indications importantes pour les travaux agricoles. Cependant, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un carnassier :

---

[106] Procédé qui n'est pas sans rappeler les constructions juridiques oraculaires romaines : cf. l'article de J. Scheid dans le présent volume.

[107] Notons que dans un grand nombre de récits, les corbeaux sont particulièrement liés à la Thessalie. Korônis y habite, dans la ville de Lakereia. La ville thessalienne de Crannon est caractérisée par ses deux corbeaux. Les Béotiens arrivent et partent de Thessalie à la suite de l'apparition de corbeaux blancs, qui apparaissent également aux Magnètes venus de Thessalie.

lorsque son « armée » (στράτευμα) est victorieuse sur celle des cigognes, il annonce l'abondance du bétail plutôt que celle des récoltes[108].

Le corbeau est en tout cas un animal familier, proche de l'homme : il imite sa voix, il donne des signes d'intelligence, il est lié au territoire qu'il habite[109]. Il est « le poste avancé de l'animalité en territoire humain », et son animalité reçoit certaines formes humaines[110]. En tant que signe, il est le canal, l'instrument, l'agent de communication entre les hommes et les dieux. Comprendre son langage et celui des autres espèces d'oiseaux, c'est comprendre les signes des dieux. C'est pourquoi de grands devins (Melampous, Hélénos, Mopsos) comprennent le langage des oiseaux. Comprendre son comportement, c'est encore comprendre le temps à venir, celui que Zeus établit. Signe du temps météorologique ou du temps futur, le corbeau fait signe aussi bien dans l'espace, associé comme il l'est à la topographie. Signe des dieux, le corbeau est l'interprète du « langage du monde[111] ». Il est à la fois le canal et le médiateur dans la communication, il incarne un signe lui-même doué de parole. Parmi d'autres[112]…

Bibliographie

Amandry, P. 1954, « Notes de topographie et d'architecture delphiques, IV. Le palmier de bronze de l'Eurymédon », *Bulletin de correspondance hellénique* 78, 295–315.

Bénatouïl, T. 2005, « Les signes de Zeus et leur observation dans les *Phénomènes* d'Aratos », dans Kany-Turpin (éd.) 2005, 129–144.

---

[108] Cf. *supra*, n. 45. Notons que même en tant que signe astronomique, la constellation du Corbeau participe d'un ensemble topographique : elle sert au repérage des constellations qui lui sont voisines et permet donc de se repérer dans le ciel nocturne (cf. Besnier 2005, 170).

[109] Selon Aristote, *HA* IX, 23, 617b13, les corbeaux préfèrent vivre dans les villes.

[110] Nous reprenons ici la notion de familiarité entre humain et animal de Romeyer Dherbey 1997, 141, qui place le corbeau parmi les animaux familiers des Anciens (p. 144).

[111] Furlanetto 2005, 162–163.

[112] Le bref examen du corbeau-signe a permis de poser quelques jalons qui pourraient mener à un approfondissement du sujet. Pour ce faire, on pourrait par exemple comparer les signes du corbeau avec ceux que produisent d'autres oiseaux. Nous avons d'ailleurs, ici ou là, rencontré la corneille, le choucas ou le cygne. Le foisonnement de la matière est tel que nous ne pouvons malheureusement pas procéder à une autre comparaison intéressante, celle du corbeau des sources grecques avec le corbeau biblique qui nourrit le prophète (Rois I, 17, 6) ou punit la descendance indigne (Proverbes XXX, 17), mais qui reste impur (Lévitique XI, 15) et garde également une fâcheuse réputation chez les auteurs chrétiens (cf., par exemple, Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, VIII, 51, 1 et 2 ; Cyrille d'Alexandrie, *Patrologia Graeca* 68, 929A et D, etc.).

Besnier, B. 2005, « L'astrologie de Ptolémée », dans Kany-Turpin (éd.) 2005, 168–191.
Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon (1re éd., 4 vol., Paris 1879–1882).
——. 1899, *L'astrologie grecque*, Paris : Leroux.
Bouffartigue, J. 2003, « Les prévisions météorologiques tirées de l'observation des animaux. Étude des sources antiques », dans Cusset (éd.) 2003, 397–413.
Brunschwig, J. & Nussbaum, M. (éd.) 1993, *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge : University Press.
Calame, C. 1996, *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne : Payot.
Cassin, B. & Labarrière, J.-L. (éd.) 1997, *L'animal dans l'Antiquité*, Paris : Vrin.
Chamoux, F. 1953, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris : de Boccard (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 170).
Cingano, E., Ghersetti, A. & Milano, L. (éd.) 2005, *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Venise-Padoue : S.A.R.G.O.N. (Università Ca' Foscari Venezia. Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente 1).
Clay, D. 1993, « Plato's Magnesia », dans Rosen & Farrell (éd.) 1993, 435–445.
CPG : *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, E. L. von Leutsch & F. G. Schneidewin (éd.), 2 vol., Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1839–1851 (réimpr. Hildesheim, 1963).
Crahay, R. 1956, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris : Les Belles Lettres.
Cusset, C. (éd.) 2003, *La météorologie dans l'Antiquité, entre science et croyance. Actes du colloque international interdisciplinaire de Toulouse, 2–4 mai 2002*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
Detienne, M. 1998, *Apollon le couteau à la main*, Paris : Gallimard.
Dierauer, U. 1997, « Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique », dans Cassin & Labarrière (éd.) 1997, 3–30.
Ellinger, P. 1993, *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Athènes : École française d'Athènes (*Bulletin de correspondance hellénique*, suppl. 27).
FGrHist: Jacoby, F. (éd.), Die *Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leyde: Brill, 1923–1958.
FHG: Müller, C. & Th. (éd.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris: Firmin Didot, 1848–1870.
Fontenay, E. de 1992, « La raison du plus fort », dans Baudouin-Matuszek, M.-N. (éd.), Amyot, J. (trad.), Plutarque, *Trois traités pour les animaux*, Paris : P.O.L., 13–97.
Frontisi-Ducroux, F. 1984, « La *bomolochia* : autour de l'embuscade à l'autel », dans *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Naples : Centre Jean-Bérard (Cahiers du Centre Jean-Bérard IX), 29–50.
Furlanetto, A. 2005, « I linguaggi degli animali in storie di iniziazione profetica », dans Cingano, Ghersetti & Milano (éd.) 2005, 155–163.
Gasperini, L. 1995, « Nuove dediche vascolari all'Apollo di Cirene », *Quaderni di archeologia della Libia* 17, 5–12.
Gauthier, P. 1985, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe–Ier s. av. J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Athènes : École française d'Athènes (*Bulletin de correspondance hellénique*, suppl. 12).
Kany-Turpin, J. (éd.) 2005, *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
Keller, O. 1913, *Die Antike Tierwelt*, II, Leipzig: Engelmann.
Kern, O. 1900, *Die Inschriften von Magnesia am Meander*, Berlin: Spemann.
——. 1901, « Magnetische Studien », *Hermes* 36, 491–515.

Labarrière, J.-L. 1993, « De la nature phantasmatique des animaux chez les Stoïciens », dans Brunschwig & Nussbaum (éd.) 1993, 225–249.
——. 1997, « *Logos endiathetos* et *logos prophorikos* dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle Académie », dans Cassin & Labarrière (éd.) 1997, 259–279.
Lacroix, L. 1992, « À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias : du réel à l'imaginaire », *Bulletin de correspondance hellénique* 116/1, 157–176.
Malkin, I. 1987, *Religion and Colonisation in Ancient Greece*, Leyde-New York : Brill (Studies in Greek and Roman Religion 3).
Meeks, D. 1991, « Oiseaux des carrières et des cavernes », dans Verhoeven & Graefe (éd.) 1991, 233–241.
Parke, H. W. & Wormell, D. E. W. 1956, *The Delphic Oracle*, Oxford: Blackwell.
Pirenne-Delforge, V. 1994, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège (*Kernos*, suppl. 4).
Pollard, J. 1977, *Birds in Greek Life and Myth*, Plymouth : Thames & Hudson.
Pritchett, W. K. 1979, *The Greek State at War*, III. *Religion*, Berkeley-Los Angeles-Londres : University of California Press.
Robert, L. 1946, *Hellenica*, II, Paris : Maisonneuve.
Romeyer Dherbey, G. 1997, « Les animaux familiers », dans Cassin & Labarrière (éd.) 1997, 141–154.
Rosen, R. M. & Farrell, J. (éd.) 1993, *Nomodeiktes. Greek Studies in Honour of Martin Ostwald*, Ann Arbor : University of Michigan Press.
Schmidt, G. 2002, *Rabe und Krähe in der Antike*, Wiesbaden : Reichert.
Sokolowski, F. 1955, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris : de Boccard.
Sorabji, R. 1993, *Animal Minds & Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Londres : Duckworth.
——. 1997, « Esprits d'animaux », dans Cassin & Labarrière (éd.) 1997, 355–373.
Stucchi, S. 1981, *Divagazioni archeologiche*, Rome : L'Erma di Bretschneider.
Thompson, D'A. W. 1936, *A Glossary of Greek Birds*, Londres-Oxford: Oxford University Press.
Verhoeven, U. & Graefe, E. (éd.) 1991, *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, Louvain : Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 39).
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. 1895, « Die Herkunft der Magneten am Maeander », *Hermes* 30, 177–198.

ATOME OU PROVIDENCE ?
LA *VIE DE TIMOLÉON* DE PLUTARQUE, OU COMMENT FAIRE DE L'HISTOIRE AVEC DES ATOMES*

Renée Koch Piettre

Le hasard peut-il s'inscrire dans une téléologie et le caprice de la Fortune rejoindre la Providence pour inscrire dans la trame des événements les signes de l'élection ou du malheur ? N'y a-t-il pas une totale contradiction entre hasard et signe ? Aristote avait, en son temps, réfléchi sur cette question et défini au contraire le hasard heureux, ou plutôt la chance (*to automaton*) aussi bien que la fortune (*hê tuchê*) par leur détermination téléologique (elles se produisent en vue d'une fin) couplée avec une causalité accidentelle (*kata sumbebêkos*), la fortune étant une espèce du genre hasard. Le passage se conclut par une réfutation de Démocrite : l'intellect (*nous*) et la nature (*phusis*) précèdent nécessairement le hasard, l'univers n'a pu être créé par hasard[1].

Nous proposons ici de transférer cette problématique dans l'histoire : la construction historiographique du personnage de Timoléon de Corinthe[2] *dans les Vies parallèles* de Plutarque nous servira de champ d'étude expérimental. Car il se trouve précisément que ce *condottiere* – pourfendeur des tyrans et des Carthaginois, et libérateur de la Sicile au IVe siècle –, favorisé des manifestations les plus explicites de la faveur divine, est aussi le bénéficiaire fortuit des plus invraisemblables coïncidences. Au point que celles-ci paraissent expliquer celles-là : on dirait que ce n'est pas la sollicitude des dieux favorisant par des signes nombreux une vertu éclatante, qui explique l'heureuse chance, mais bien la chance qui produit l'aura surnaturelle.

* Nous remercions particulièrement Éliane Stoffel, pour ses précieuses remarques et annotations sur Plutarque. Nous espérons en avoir fait un bon usage, mais nous sommes seule responsable de ce que nous avançons.

[1] Aristote, *Physique* II, 4–6 (195b–198a).

[2] La datation du personnage reste incertaine : il fait assassiner son frère en 365 ; il quitte le pouvoir à Syracuse en 337 avant notre ère.

I. *Les miracles d'Adranos*

Nous partirons d'une anecdote merveilleuse. Timoléon a pris ses quartiers militaires au pied de l'Etna dans le sanctuaire du dieu Adranos, éponyme de la cité sicilienne d'Adranon (lat. Hadranum) devant laquelle il a battu le tyran de Léontini, Hikétas (344 avant notre ère). C'est que les Adranites avaient été les premiers Siciliens à accueillir l'appui de Timoléon et de ses mercenaires contre le tyran allié aux Carthaginois ; ce n'était pas sans un opportunisme dont ils imputaient l'initiative à leur dieu local, voire national (« objet, dit Plutarque, d'une vénération extraordinaire dans toute la Sicile[3] »).

Adranos aurait en effet manifesté par une série de prodiges la faveur qu'il accordait à Timoléon. Alors que celui-ci venait de mettre en déroute l'armée d'Hikétas non sans profiter d'une série de hasards[4], les Adranites

> ouvrirent les portes de leur ville et se rallièrent à Timoléon. Frissonnants et émerveillés (*meta phrikês kai thaumatos*), ils lui rapportèrent qu'au début de la bataille, les portes sacrées de leur temple s'étaient ouvertes d'elles-mêmes (*automatoi*), et qu'on avait vu s'agiter (*ophtheiê… seiomenon*) la pointe de la lance du dieu, tandis que son visage était inondé d'une sueur abondante (*to de prosôpon hidrôti pollôi rheomenon*). Ces signes annonçaient (*esêmaine*), semble-t-il, non seulement cette première victoire, mais aussi les succès qui la suivirent, dont ce combat fut l'heureux prélude[5].

De fait, les victoires dès lors se suivent : bonheur inespéré (*anelpiston eutuchian*), le tyran Denys, qui occupait l'acropole de Syracuse, se rend à Timoléon. Celui-ci l'expédie à Corinthe pour que son malheur y serve de leçon à la Grèce entière (XIII–XV). Mais, commente Plutarque, « si l'infortune de Denys fut un événement spectaculaire et inattendu (*dustuchias… paralogou*), l'heureuse fortune (*eutuchia*) de

---

[3] Plutarque, *Timoléon* XII, 2 : θεοῦ τινος τιμωμένου διαφερόντως ἐν ὅλῃ Σικελίᾳ.

[4] Les Adranites étaient divisés sur la question de l'accueil de Timoléon, une faction faisant appel à Hikétas et l'autre à Timoléon. « Par hasard » (*ap' automatou sunetuche…*, remarquons la combinaison des termes), les deux généraux arrivèrent le même jour, mais Timoléon profita de la légère avance d'Hikétas pour l'attaquer au moment où ses troupes installaient leur camp, mangeaient et se reposaient, ce qui lui permit un succès instantané (Plutarque, *Timoléon* XII, 2–7).

[5] *Ibid.*, XII, 5–XIII, 1. Nous utilisons dans cet article, avec quelques modifications, la traduction d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, et la traduction de la CUF pour les autres auteurs anciens cités.

Timoléon ne fut pas moins étonnante » (XVI, 1). Heur ou malheur, la *Vie de Timoléon* orchestre une apologie de la *Tuchê*. Ici se place en effet, toujours à Adranon, un invraisemblable et merveilleux enchaînement de circonstances. Désireux de se débarrasser de Timoléon, Hikétas envoie deux tueurs à gages à Adranon :

> Timoléon, qui déjà en temps ordinaire n'avait pas d'escorte près de lui, vivait alors avec les Adranites, de manière détendue et confiante à cause de leur dieu (*dia ton theon*). Or les tueurs qu'on [le tyran Hikétas] avait envoyés apprirent par hasard qu'il allait offrir un sacrifice. Ils se rendirent dans le sanctuaire, avec des poignards cachés sous leurs manteaux, se mêlèrent à la foule qui entourait l'autel et se rapprochèrent petit à petit. Ils s'apprêtaient à se donner le signal de l'action, quand l'un des deux s'écroula, frappé par un homme d'un coup d'épée à la tête. Ni le meurtrier ni le camarade de la victime ne restèrent sur place : le premier prit la fuite, son épée encore à la main, et s'élança sur une falaise élevée, tandis que l'autre embrassait l'autel et demandait la vie sauve à Timoléon, lui promettant en échange de tout dévoiler. Ayant obtenu sa grâce, il révéla qu'il avait été envoyé avec son compagnon pour l'assassiner. Pendant ce temps, d'autres personnes faisaient descendre le meurtrier de la falaise : il criait qu'il n'était pas un criminel et qu'il avait agi en toute justice, pour venger la mort de son père, assassiné autrefois à Léontinoï par l'homme qu'il venait de tuer. Quelques-uns des assistants confirmèrent ses dires ; ils admiraient en même temps l'ingéniosité de la *Fortune* (*tês Tuchês tên eumêchanian*), qui se sert d'un événement pour en amener un autre, prépare tout de loin, et tisse ensemble des faits apparemment très différents, dépourvus de tout lien entre eux, pour faire du dénouement de l'un le commencement de l'autre. Les Corinthiens récompensèrent cet homme en lui donnant dix mines, car il avait mis son juste ressentiment au service du *démon* qui protégeait Timoléon (*tôi phulattonti daimoni ton Timoleonta*), et au lieu d'assouvir plus tôt une rancune qui datait de loin, il l'avait mise de côté, avec son motif personnel, sous l'influence de la *Fortune* (*apo Tuchês*) qui voulait le salut de Timoléon. Cette heureuse issue releva les espérances des habitants, autant pour l'heure présente que pour l'avenir ; ils regardaient Timoléon comme un homme sacré (*hieron andra*), qui était venu venger la Sicile avec le dieu (*sun theôi*) : ils le vénéraient donc et le protégeaient[6].

Plutarque ne laisse pas de fournir ici ses propres commentaires : Timoléon vit à Adranon sans gardes du corps « grâce au dieu ». Comment comprendre cette protection miraculeuse ?

---

[6] Plutarque, *Timoléon* XVI, 5–11.

– Le texte de Plutarque place les événements sous la conduite de plusieurs instances divines concurrentes : « grâce au dieu », c'est donc d'Adranos qu'il est question, et du contexte particulier de son culte local, ce qui implique des précisions historiques et anthropologiques auxquelles nous revenons ci-après. Mais le texte met en œuvre par ailleurs tout un complexe polythéiste propre à une théologie plus tardive (voire à la propre théologie de Plutarque) qu'il importe de détailler d'abord. Au plan rapproché, nous rencontrons « le démon qui protégeait Timoléon » : s'agit-il d'Adranos ou d'une sorte d'ange gardien ? Élien définira en effet Adranos comme un « démon local » (*Nature des Animaux*, XI, 20 : *daimôn epichôrios*), mais le fait que Plutarque insiste, lui, sur la dimension nationale sicilienne[7] d'Adranos, qu'il qualifie de « dieu » (*theos*), oblige à reconnaître dans ledit protecteur l'ange gardien, ce type de « démon » individuel propre à la démonologie médioplatonicienne de Plutarque, que nous décrit son dialogue sur *Le démon de Socrate* (nous y reviendrons). Sur un plan éloigné, la Fortune (*Tuchê*) agit à distance et articule, selon une « mécanique » sophistiquée (*eumêchanian*), des événements disparates, manifestant ainsi une volonté orientée vers un but (le châtiment des tyrans ?) dont le salut de Timoléon n'est peut-être à son tour qu'un maillon et un instrument. Plus difficile encore à interpréter à la fin de notre passage, la mention du « dieu » appuyant, aux yeux des Adranites, la vocation tyrannicide de Timoléon (*sun theôi*) pourrait pointer Adranos, mais il n'est pas exclu qu'elle renvoie à la volonté divine en général, celle précisément qui se manifeste à travers les hasards orchestrés par la *Tuchê*, et que nous pourrions appeler Providence. Car la protection d'Adranos, quant à elle, n'est nulle part explicitement assumée par Plutarque, qui en parle toujours comme d'une croyance indigène : mais cette croyance elle-même paraît instrumentalisée dans les desseins d'un « dieu » œuvrant, grâce aux machinations de la *Tuchê*, au salut de Timoléon, et le cadre rituel que le culte d'Adranos prête à cette éclatante manifestation d'une providence en révèle et en souligne

[7] Plutarque, *Timoléon* XII, 2, cité *supra*, n. 3. Entre le « démon local » d'Élien et le dieu national de Plutarque, il n'y a pas forcément contradiction : ce qui est propre à la Sicile (*Sikelia*) n'est précisément pas grec mais indigène, probablement sicule : cf. la plus ancienne inscription sicule connue, trouvée à Mendolito sur le site probable de l'antique Adranon : Van Buren 1963, 404 ; Trendall 1964, 49 sq. ; voir aussi Heurgon 1965, 100–102. Sur les Sicules : Cordano 2002 ; La Rosa 1989. Il n'est pas simple de s'aventurer sur ce terrain, très sensible aujourd'hui encore pour le nationalisme sicilien : voir *infra* la question des Paliques et celle du général Ducetius.

la dimension surnaturelle[8]. Plutarque croit au langage des signes[9], dont justement les cultes locaux étaient prodigues.

– La réponse passe aussi par une identification précise de la divinité du lieu, mais il est bien malaisé de définir le dieu Adranos[10]. S'agit-il d'une entité indigène sicule, antérieure à l'arrivée des Grecs[11] ? D'une instance purement locale (Élien) ou de plus large diffusion nationale sicilienne (Plutarque) ? D'un dieu national récemment hellénisé (voir, *infra*, ses accointances avec l'un ou l'autre Olympien) ? Ou bien même aurait-il été importé d'Orient par la flotte punique[12] ? Si c'est un dieu grec, est-ce un dieu-fleuve[13] ? S'agirait-il d'un dieu guerrier,

---

[8] Swain 1989 a, avec notamment un très utile lexique à la fin de son article, insiste sur la perméabilité de ces notions chez Plutarque, la *tuchê* en particulier pouvant être aussi bien le hasard et la chance que la Providence, ailleurs désignée par *theos* ou *pronoia* (également 1989 b, 321, 323, 332 sq. ; 1989 c, notamment 506 sq.).

[9] Ce que Swain souligne aussi (1989 b, 333), après Brenk 1977, 153 sq. Voir par exemple *Périclès* VI, 5 : « Ceux qui prétendent que dévoiler la cause d'un signe équivaut à le nier ne réfléchissent pas qu'ils rejettent ainsi non seulement les signes divins, mais aussi les symboles imaginés par l'homme, comme le son des cymbales, les signaux lumineux et l'ombre portée par l'aiguille des cadrans solaires, toutes choses qui résultent d'une cause et d'un arrangement, et qui ont pourtant une signification. » Pour les paradoxes de la question : Hardie 1996.

[10] Pour une tentative assez complète, voir Morawiecki 1995.

[11] Si l'on en croit Diodore, la cité est de toute façon postérieure au sanctuaire dont elle tire son nom : c'est le tyran Denys qui la fonda, en 400 avant notre ère, « juste en-dessous du sommet de l'Etna, et l'appela Adranon, du nom d'un sanctuaire fameux » (ou miraculeux ? *epiphanous hierou*).

[12] Une inscription mentionne un « village des Adranites » (Ἀδρανῶν κώμη), *T.S.A.* I, 1, p. 137, que l'on localise ordinairement dans l'ouest sicilien, par exemple sur le *Monte Adranone*, dont pourtant l'occupation sicane puis punique conduit Morawiecki 1995, 30, à écarter provisoirement la candidature. D'autre part un *Adranieion* avec un temple d'Adran(i)os est signalé par une inscription au sujet de bornages dans la cité d'Halaesa, aujourd'hui Castel di Tusa, au nord de l'île (*IG*, XIV, xx, n° 352, I.54, 62–63 – cf. les études de Prestianni Giallombardo 1984 et 2003, 1071–1075 : παρεξεῖ πόθοδον ἐξάπεδον ποτὶ τὸ Ἀδρανιεῖον καὶ κ᾽ πό(δας) ἀποστασεῖ ἀπὸ τοῦ ναοῦ παντᾷ (frg. A, col. I, l. 62–63), « on ménagera un accès de six pieds vers le sanctuaire d'Adran(i)os et on laissera libre un espace de vingt pieds tout autour du temple ».

[13] Si l'on en croit, selon certains, l'inscription ΑΔΡΑΝΩΝ accompagnée d'une tête de jeune homme imberbe portant une petite corne de taureau, sur une documentation monétaire relevée par Arnold-Biucchi 1981 : l'auteur tient cette tête pour celle d'une divinité fluviale, distincte d'Adranos I, « dieu des Mamertins » ; cf. le nom du petit cours d'eau local arrosant la cité d'Adranon, au pied de l'Etna, *Adranon* (au neutre : voir Étienne de Byzance, *s.v.* Ἀδρανόν) ou *Adranios* (masculin), affluent du Symæthus, aujourd'hui Simeto (*T.S.A.* I, 1, p. 95–96). Mais Morawiecki 1995, 39–42, suivant Jenkins 1962–1963, considère que la légende de la monnaie désigne la cité et que la tête cornue n'est que la représentation allégorique de la rivière éponyme, non celle du dieu.

d'un autre Arès[14] ? Adranos, serait-ce tout simplement un autre nom d'Héphaistos, le dieu forgeron à l'œuvre dans les entrailles du volcan[15] ? Ou encore le nom du père des Paliques, les dieux jumeaux siciliens souvent assimilés aux Dioscures ou aux Cabires de Samothrace[16] ? Il

[14] Plutarque décrit sa statue armée d'une lance ; les monnaies des Mamertins montrent sa tête casquée d'un bronze corinthien, avec un chien au revers. Voir les références dans *LIMC, s.v.* « Adranos I » (Canciani 1981). Mais on s'appuie essentiellement sur un passage de l'*Énéide* de Virgile, IX, 584–588, où il est question d'un jeune guerrier sicilien ayant grandi dans le « bois sacré de Mars au bord du fleuve Symæthus, là où se trouve l'autel du Palique, que l'on propitie au moyen de grasses offrandes » (*eductum Martis (matris?) luco Symaethia circum / Flumina, pinguis ubi et placabilis ara Palici*). Cependant, le commentaire de Servius à ce passage ne mentionne nullement Mars dont il fait pourtant figurer le nom dans le texte. – Quant à la présence du chien, Plutarque et Élien la justifient bien assez, et elle est restée vivante localement jusqu'à nos jours (en outre, les cynéphiles d'aujourd'hui vont se pourvoir de Rottweiler dans un « Temple d'Adranos » qui se trouve être un élevage canin français !). Notons cependant qu'on sacrifiait des chiens à Enyalios (Pausanias, III, 20, 2 : à Sparte, dans un temple des Dioscures ; cf. Nilsson 1906, 402–408), mais que le sacrifice du chien est d'ordinaire un rite agraire ou chtonien, non un rite guerrier, à Rome (Blaive 1995 ; dossier succinct dans Corsano 1977, 152–157). L'aspect purificatoire du sacrifice du chien est mis en lumière par le mot *periskulakismos* signalé par Plutarque, *Romulus* XXI, 10 ; le même auteur note qu'il est interdit au *flamen dialis* de cohabiter avec un chien (*Questions romaines* 111, 5), alors même que le chien est consacré à Jupiter sur le Capitole. Pour une extension thérapeutique, voir Pline, *Histoire naturelle* XXIX, 14, cf. Gourevitch 1968. Cependant, c'est la connotation infernale de l'animal (Cerbère, les chiens d'Hécate…) qui paraît la plus pertinente dans le cas du culte d'Adranos. En général sur le chien dans l'Antiquité : Mainoldi 1984.

[15] Élien, *Nature des animaux* XI, 3 et 20, décrit le sanctuaire de l'Etna en le rapportant la première fois à Héphaistos, la seconde fois à Adranos. Cette interchangeabilité réapparaît entre Hésychius, *s.v.* Παλικοί (Adranos), et Étienne de Byzance, *s.v.* Παλική (Héphaistos), cf. note suivante. Voir Morawiecki 1995, 43–48. Étienne de Byzance, *l.c.*, rapporte à Silénos de Kaleaktè, un auteur de la seconde moitié du III^e^ siècle avant notre ère, la généalogie qui fait des Paliques les enfants d'Aitna (fille d'Okéanos) et d'Héphaistos.

[16] Selon Hésychius et Étienne de Byzance, *l.c.* Le mythe des Paliques figurait déjà dans une tragédie perdue d'Eschyle, *Aitnaiai*, dont il nous reste notamment une étymologie fondée sur l'idée de « venir à nouveau », *palin hikesthai* : Thalia, une nymphe enceinte des œuvres de Zeus au bord du Symæthus, fit le vœu de disparaître sous terre pour échapper à la colère d'Héra, et la terre en effet s'ouvrit et l'ensevelit ; c'est ainsi qu'en naissant les jumeaux Paliques sortirent de terre (la paternité grecque et quasi universelle de Zeus remplace ici celle d'Adranos !). On trouvera les diverses versions du mythe dans les notes au fr. 6 Radt des *Aitn(ai)ai* (notamment Macrobe, *Saturnales* V, 19, 17, et Servius à Virgile, *Énéide* IX, 581 ; chez Étienne de Byzance, *l.c.*, la naissance hors des entrailles de la Terre devient un retour de la mort vers la vie…). Varron définissait les Paliques comme protecteurs de la navigation. Or, les Paliques de l'Etna (devenus, à Rome, un Palique au singulier !) sont souvent confondus avec les Cabires, fils d'Héphaistos (dont le nombre, cette fois, oscille de 2 à 7), eux-mêmes confondus avec les Dioscures, en effet sauveurs des marins en péril mais aussi cavaliers guerriers…Sur tout cela, Morawiecki 1995, 36–39 ; Meurant 1998. Je remercie Pierre Bonnechere pour ses précieuses indications sur le sujet.

convient de noter, s'agissant de cette dernière identité, le lien entre les Paliques siciliens et des prodiges telluriques que la vénération autochtone créditait d'infaillibilité ordalique ou d'asylie[17].

– Reste à interpréter les rares descriptions directes du sanctuaire. Adranos, à en croire Élien[18], était desservi par des meutes de chiens laissés en liberté dans son sanctuaire (*hieron*) comprenant, à l'intérieur d'une enceinte (*peribolos*), un temple *(naos, neôs*), un autel (*bômos*) et des arbres ou un bois sacrés (*dendra hiera, alsos*), ainsi qu'un « feu » qui ne s'éteint jamais (*asbeston*) ni ne s'endort (*akoimêton*) : si, en-dehors du « feu » (qui peut avoir été des fumerolles échappées d'une fissure volcanique plutôt que la flamme d'un autel), l'équipement du sanctuaire n'a rien que de très ordinaire du point de vue des Grecs, la présence des chiens et les qualificatifs d'*epiphanês*, d'*enargês* ou d'*emphanês*[19], ainsi que les miracles et « signes » attribués à la divinité mais aussi l'incertitude de sa désignation (*theos* ou *daimôn* ?) nous orientent vers une entité dont la personnalité ne relève pas, pour Plutarque comme pour Élien, du savoir commun mais s'impose à la reconnaissance, sinon des indigènes, du moins des étrangers, par des miracles, des *paradoxa* ou des attestations particulières. Ce n'est pas

[17] Diodore, XI, 88, 6–89, cf. Strabon, VI, 2, 9 et Macrobe, *Saturnales* V, 19, 19–23 : il y est question, sans doute sur le territoire de Paliké (actuellement Paligonio) fondée par le général Ducetius qui conduisit un mouvement de révolte insulaire (452 avant notre ère), de deux « cratères » abyssaux d'où jaillissent à une hauteur extraordinaire des geysers sulfureux. Jamais une goutte n'en retombe hors du cratère. Tantôt ces cratères, qu'entoure une grande crainte religieuse (*deisidaimonia*) et qui offrent une caution aux plus grands serments, sont les Paliques eux-mêmes (Diodore), tantôt ils sont la résidence des Paliques (Strabon), tantôt ils sont appelés *Delloï* et « frères des Paliques » (Macrobe, citant Callias, Polémon et Xénagoras : Callias, le plus ancien, écrivait au tournant du IV^e^ et du III^e^ siècle). Voir, sur le site, Maniscalco & McConnell 2003.

[18] *Nature des animaux* XI, 3 et 20. Voici le premier passage où il est question d'un « temple d'Héphaistos » : « On tient en vénération (*timatai*) sur l'Etna de Sicile un temple (*neôs*) d'Héphaistos, et il y a là une enceinte (*peribolos*), des arbres sacrés (*dendra hiera*) et un feu qui ne s'éteint ni ne s'endort. D'autre part, des chiens consacrés hantent le sanctuaire et le bois sacré ; les visiteurs du temple et du bois sacré qui ont un comportement sage, décent et comme il faut, ils les flattent en remuant la queue, en signe, je suppose, de bon accueil et de familiarité ; mais s'il vient quelqu'un qui s'est souillé les mains, ils le mordent et le déchirent ; quant à ceux qui viennent de se livrer consciemment à la débauche, ils se contentent de les poursuivre. » Signalons que des chiens sont élevés sur le Capitole romain pour signaler les voleurs (Cicéron, *Pro Roscio* 20) et que ces mêmes chiens restent cois lors des visites nocturnes de Scipion l'Africain, en qui on voyait un descendant de Jupiter (*Canes semper in alios saeuientes neque latrarent neque incurrerent*, Aulu-Gelle, VI, 1, voir Corsano 1977, 153 n. 3).

[19] Dont le sens oscille entre l'idée de renom, de prestige et celle d'apparition divine et/ou de miracle (l'un attestant l'autre). Voir Koch Piettre 2005 b.

que la Grèce elle-même manque, du moins à partir de l'époque hellénistique, de dieux *epiphaneis* du type, par exemple, d'Asclépios, dieu ou demi-dieu prodigue en miracles, au sanctuaire épidaurien hanté de chiens et de serpents quelquefois guérisseurs, créatures chtoniennes[20] bien propres à favoriser les passages qu'espèrent les visiteurs, de la maladie à la guérison, voire de la mort à la vie. Mais un tel caractère « épiphanique » est d'ordinaire utilisé comme argument publicitaire, justement, à l'intention des visiteurs. À Adranon, dans la proximité du cratère, le « feu », les ombrages hantés de grands chiens et les grondements du volcan, peut-on penser, intimident à eux seuls[21], et le flair naturel du chien y redouble en quelque sorte le sixième sens et la docilité aux injonctions divines volontiers reconnus aux animaux consacrés[22]. On n'aurait pas de peine, dès lors, à imaginer Timoléon carrément installé en toute sécurité dans les abords, voire dans le sanctuaire lui-même (un peu comme Démétrios Poliorcète, un demi-siècle plus tard, établira sa résidence dans le Parthénon ?)[23] : l'opportunité

[20] Pour des chiens – et leurs maîtres ! – vénérés (de sacrifices préliminaires, *prothuesthai*) dans l'entourage de divinités guérisseuses, voir notamment une inscription du Pirée consacrée par Euthydémos, un prêtre qui vient d'Éleusis, en l'honneur d'Asclépios, *IG*, II², 4962 (= *Syll.*³, 1040 = Edelstein, *Asclepios*, T 515), l. 9. Cf. Gourevitch 1968, 275.

[21] Citons ici le texte-clef d'Élien, *Nature des Animaux*, XI, 20 : « Adranon est selon Nymphodore une cité de Sicile, et dans cette cité il y a un temple d'Adranos, divinité locale (*epichôriou daimonos*). On dit que la présence de ce dieu est tout à fait manifeste (*enargê*). Entre beaucoup d'autres traits que rapporte l'auteur, comment le dieu se manifeste (*emphanês*) et combien il se montre bienveillant et favorable envers ses suppliants, nous l'apprendrons ailleurs. Pour l'instant, voilà ce que nous dirons : il y a là des chiens consacrés (*hieroi*), qui sont ses desservants et ses ministres. Ils dépassent les molosses en beauté et aussi en taille, et leur nombre s'élève à un millier au moins. Eh bien, ces chiens-là, de jour, font fête aux visiteurs du temple et du bois sacré et les flattent, qu'ils soient étrangers ou résidents ; mais, de nuit, ils conduisent très obligeamment sur le chemin les gens déjà gris et chancelants, comme pour les escorter et leur montrer la route, et les guident chacun vers sa maison ; et ils punissent juste ce qu'il faut les ivrognes, car ils leur sautent dessus, déchirent leurs vêtements, assez pour les faire revenir à la raison ; quant à ceux qui cherchent à brigander, ils les déchirent de la plus cruelle manière. »

[22] Voir quelques exemples (le signe de bon augure, *kallierein*, offert par la victime à l'instant d'être sacrifiée et les animaux s'offrant « spontanément », *automaton*, à l'autel) chez Georgoudi 2005, 133 sq., et plus généralement dans Georgoudi 2008.

[23] L'historien Timée a pu en être le témoin à Athènes. Cf. Plutarque, *Démétrios* XXIII, 5. Le Parthénon ne relève pas – au contraire de l'Érechthéion – de la même vénération religieuse que le sanctuaire d'Adranos. C'est de sa monumentalité, de sa beauté et de ses trésors qu'il se recommande. Mais, dans l'enceinte du sanctuaire d'Adranos aussi, il pouvait y avoir des bâtiments moins chargés que d'autres de la « présence » divine.

d'un rite festif permet à la foule d'investir ce lieu, et les tueurs engagés par Hikétas saisissent l'occasion pour s'acquitter de leur contrat. Les tueurs n'en étaient pas pourtant à leur coup d'essai : on serait tenté de voir à l'œuvre, à travers eux, les hommes de main d'une « mafia » sicilienne constituée par les tyrans et leur clique, et nous pouvons soupçonner dans la population indigène souvent réduite à la condition d'Hilotes une opinion indignée qui n'attend, pour se déchaîner en élan de révolte, comme au printemps de Palerme, que le premier bruit d'une caution divine[24]. Un homme, dans la foule, a reconnu dans l'un des tueurs à gages l'assassin de son père et le tue aussitôt. Le second tueur se place sous la protection de l'autel et confesse le crime apprêté (Timoléon lui fera grâce). Le justicier désespéré voit ses griefs confirmés par des assistants anonymes : on le récompense en sa qualité d'agent de la volonté divine, et désormais Timoléon, sauvé par un si prodigieux hasard, est tenu pour « sacré » et sans doute pour de bon établi à résidence dans le sanctuaire.

– L'épiphanie du dieu au moment de la bataille d'Adranon se manifeste, chez Plutarque, par des signes qui n'ont pourtant rien d'original et semblent copier la tradition historiographique grecque et surtout romaine, par ailleurs largement exploitée par notre auteur. Une lance qui s'agite : Tite-Live en fournit d'autres exemples[25] ; une sueur (ou aussi bien des larmes) inondant le visage d'une statue : les occurrences sont multiples[26]. Nous ne croyons pas devoir accorder à ces signes une importance particulière. Ils relèvent d'une méthode d'exposition qui permet aussi des effets dramatiques, et du parti pris plutarchéen de souligner l'appui divin dont bénéficie Timoléon[27]. Ils ne nous disent rien sur le dieu Adranos – sinon qu'ils renforcent l'idée d'une présence effective du dieu dans son sanctuaire et dans son image même, et de la vénération particulière dont il jouissait.

---

[24] Voir à ce sujet Puccio 2002. Il n'est pas indifférent que les « Paliques »-geysers décrits par Diodore de Sicile (XI, 89, 6–7) aient justement servi d'asile et de caution aux esclaves fugitifs et à ceux que leur statut assujetti empêchait de faire valoir leur cause. Ducetius, général sicule révolté, fondateur de la cité de Paliké (452), avait connu un exil à Corinthe avant un retour à la tête d'une petite troupe de Grecs du Péloponnèse : ainsi, un siècle avant Timoléon, sa carrière tissait déjà un lien entre Corinthe et une Sicile libre. Voir, sur le personnage, Niese 1905 ; Musti 1988–1989 ; Prestianni Giallombardo 2006.

[25] Tite-Live, XXI, 62, 4 ; XL, 19, 2 ; cf. Julius Obsequens, VI.

[26] À nouveau, par exemple, Tite-Live, XL, 19, 2 ; XLIII, 13, 4 ; Julius Obsequens, *l.c.* Sur les statues animées dans Plutarque, voir Graf 2005, 253–257.

[27] Voir Swain 1989 b, 321.

Cependant, entre l'authenticité de croyances locales et les perspectives, voire les recettes historiographiques de Plutarque, il semble qu'il faille loger encore un autre niveau d'analyse qui puisse rendre compte à la fois d'une transition des unes aux autres et de certaines distorsions particulières.

II. *La* Vie de Timoléon *dans l'œuvre de Plutarque*

La *Vie de Timoléon* est peut-être la moins plutarchéenne, en tout cas la plus déconcertante des biographies moralisées qui forment les *Vies parallèles*: à en croire l'auteur[28], les biographies parallèles du Corinthien Timoléon et du Romain Paul-Émile ne figuraient d'ailleurs pas dans le projet initial de l'œuvre, où elles présentent la particularité de commencer par la *Vie* romaine et non par la *Vie* grecque; et le personnage de Timoléon, outre une mention dans la *Vie de Camille* (XIX, 7) et une autre dans la *Vie de Dion* (LVIII, 10), ne réapparaît qu'en cinq endroits des *Œuvres morales* de Plutarque, en des passages plus ou moins contemporains de la rédaction de sa *Vie*[29]. D'autre part, nous pouvons contrôler, par la comparaison avec les récits de Diodore de Sicile et de Cornélius Népos, la fidélité de Plutarque à ses sources, parmi lesquelles l'historien sicilien Timée de Tauroménion (Taormine)[30] est sans nul doute le témoin essentiel. Au point que, si la *Vie* de Timoléon se trouve être, simultanément, une des plus uniformément élogieuses de toute l'œuvre, c'est en premier lieu à Timée qu'il faut sans doute rapporter cette particularité, et il convient même de se demander pourquoi Plutarque s'en est fait ainsi l'écho. Timée a exalté Timoléon «au-dessus des dieux glorieux», nous dit Polybe, qui n'a que mépris pour une telle exagération; à ce titre, Cicéron range le personnage parmi les hommes chanceux qui ont trouvé le peintre capable de dresser d'eux le meilleur portrait. Peut-être d'ailleurs l'éloge n'était-il pas exempt de parti pris, car le père de l'historien Timée,

[28] Plutarque, *Paul-Émile* I, 1 et 6.

[29] Plutarque, *Comment se louer soi-même* 11 (542 E) et *Préceptes politiques* 20 (816 D) évoquent tous deux le sanctuaire d'Automatia; *Sur les délais de la justice divine* 7 (552 F) rappelle la punition de mercenaires sacrilèges; *Propos de table* V, 3, 2 (676 D) évoque le présage des *selina* brillamment interprété par Timoléon avant la bataille du Crimisos; enfin, *Préceptes politiques* 13 (808 A) mentionne le meurtre par Timoléon de son frère tyran. Cf. Geiger 1995, 184–190.

[30] Cf. *FGrHist* 566 F 116–119.

Andromachos, fut le seul tyran de Sicile que Timoléon laissa jouir de sa tyrannie, en reconnaissance de l'accueil qu'il lui fit à son arrivée dans l'île[31].

Mais Plutarque, dans la « Préface » à la *Vie de Paul-Émile*, revendique précisément la volonté délibérée de choisir les caractères les plus beaux, afin de cultiver les meilleures fréquentations et de former le lecteur sur les modèles excellents en lui mettant constamment sous les yeux l'éclat de la vertu. Il s'agit, écrit-il, de ne pas laisser la chance seule décider de la rencontre des images mentales, à la manière des « idoles » des atomistes (Démocrite est ici nommément visé) : il faut au contraire, par un effort de discernement et d'élévation vers la vertu, sélectionner les meilleures[32] – celles, apparemment, qu'on trouvera tendant le plus fortement à l'exemplarité. Étant donné ce choix de la perfection la plus grande, la part d'invention que Plutarque paraît s'être réservée consiste à établir les causes analysables de cette perfection en faisant la part entre la faveur du sort (*eupotmia*) et la sagesse avisée (*phronêsis*) des protagonistes retenus[33].

Notons d'emblée l'étroitesse apparente du champ historique dessiné par notre « Préface » : il ne s'agira que d'observer des individus aux prises avec le sort qui leur échoit. Quel que soit le dessein d'ensemble de Plutarque, le mot *eupotmia*, tiré du poétique *potmos*, le « sort » que l'on jette et qui tombe (cf. *piptô*), nous place au ras de l'événement dans une destinée particulière, et la *phronêsis* détermine l'habileté à en tirer le meilleur parti. Mais quelles lumières guident la *phronêsis* ? Et quelle volonté a présidé au tirage au sort ? Dans *Timoléon*, il semble que nous ne le saurons pas ou que ces lumières, cette volonté soient totalement absentes : nous vérifierons en effet que l'*eupotmia* occupe seule le champ des causes immédiates de l'action. Dans *Paul-Émile*, le ressort de la volonté individuelle est plus présent, une clairvoyance, une forme plus marquée de *phronêsis* sont à l'œuvre, un équilibre s'instaure entre la chance et la sagesse avisée[34]. Il est pourtant aisé de supposer que

---

[31] Polybe, XII, 23, 4 ; Cicéron, *Ad familiares* V, 12, 7 (= *FGrHist* 566 F 119c) ; Marcellinus, *Vie de Thucydide* 27 (= *FGrHist* 566 T 13), cf. Diodore, XVI, 68, 8 ; Plutarque, *Timoléon* X, 6–8.

[32] Plutarque, *Paul-Émile* I, 4–5.

[33] Plutarque, *Paul-Émile* I, 6, cf. XIX, 1.

[34] Cf. Plutarque, *Paul-Émile* XIX, 6 : « Le dieu exauça les prières de Paul-Émile parce que celui-ci avait la lance en main lorsqu'il suppliait le ciel de lui donner l'avantage à la guerre et la victoire, et lorsqu'il appelait à son aide, c'était en combattant » ; de même LXI, 8–12.

pour un platonicien comme l'était Plutarque, appliquant sa recherche à un épisode de l'histoire syracusaine postérieur au séjour de Platon à la cour du tyran, la *phronêsis* aurait dû signifier une pensée fixant le modèle des Idées ou, pour le moins, appuyée sur l'idée d'un Bien supérieur et immuable. Ce n'est pas un hasard si les *Vies* de Timoléon et de Paul-Émile renvoient, par des références croisées, aux *Vies parallèles* de Dion et de Brutus, composées sans doute dans le même temps pour le douzième livre des *Vies*[35] et explicitement réunies sous le double sceau d'apparitions démoniques prémonitoires et de la philosophie de Platon[36]. Mais Dion et Brutus, malgré leur sagesse et leur philosophie, sont privés, eux, de la chance. Derrière la domination du hasard dans le champ des causes immédiates, nous pouvons donc conjecturer dans la *Vie de Timoléon* selon Plutarque une téléologie à l'œuvre, et c'est *a priori* d'elle qu'il nous appartient d'étudier les signes inscrits par Plutarque dans la trame de son récit. Cette téléologie, comme toujours chez Plutarque, doit s'entendre comme ne supprimant en rien la contingence, ni le libre arbitre, ni la chance, ni l'aptitude à se saisir de l'occasion : entre la Providence et l'opportunisme, la transition paraît supposer cette zone mixte qu'explore, ailleurs, la démonologie plutarchéenne et dont les signes surnaturels manifestent l'activité.

Dans la *Vie de Timoléon*, Plutarque accorde donc avant tout au hasard heureux (la chance) le mérite de cette carrière miraculeuse et quasi sans ombre. Cependant la grandeur propre de Timoléon, nous dit-il, est justement d'avoir su ne pas se faire gloire à lui-même de cette chance, mais de l'avoir toujours rapportée à la faveur de la divinité : Timoléon a eu raison « d'élever à Syracuse un autel à la Chance (*Automatia*), à la suite de ses exploits, et de consacrer sa maison au Bon Démon[37] ». Est-ce ici le moraliste Plutarque qui parle ? Mais Cornélius Népos déjà notait que Timoléon « donna un exemple particulièrement difficile en se montrant beaucoup plus sage dans le bonheur que dans les traverses », et Diodore de Sicile dépeint en la déchéance de Denys, tyran de Syracuse, son anti-modèle, un « exemple à ceux qui se van-

[35] Plutarque, *Dion* II, 7.

[36] Comme le note Sirinelli 2000, 297.

[37] Plutarque, *Comment se louer soi-même* 11 (*Moralia*, 542 E), cf. *Préceptes politiques* 20 (*Moralia*, 816 D). Notons que cette modestie est l'effet de la prudence plus que de l'humilité : on sait que les dieux, comme les hommes, s'alarment de qui prétend s'élever trop haut et que la Némésis, cette espèce de niveau divin, veille à les venger de toute outrecuidance.

tent imprudemment de leurs heureuses chances[38] ». Le portrait-type du chanceux modeste remonte sûrement à la principale source commune des trois historiens, c'est-à-dire à Timée. Mais quand, dans la comparaison entre Timoléon et Paul-Émile, Plutarque estime le second plus parfait que le premier, plus armé de vertu et plus ferme dans les revers[39], ce verdict dément l'éloge sans nuage qui est fait de Timoléon, comme si Plutarque n'en prenait pas le portrait à son compte. Il n'est pas jusqu'à la couleur locale sicilienne qu'apportent par exemple le récit de la protection miraculeuse de Déméter et Coré, l'évocation de la sainteté du dieu Adranos, la description précise des divers quartiers de Syracuse ou le schéma narratif de la fondation coloniale et de la refondation[40] qui ne soient à rapporter à Timée plus qu'à Plutarque. C'est à Timée aussi que nous pensons pouvoir assigner la plupart des signes miraculeux qui accompagnent cette destinée et qui peuvent être comparés à ceux qui marquent la carrière, liée à la Sicile, de Dion, l'élève de Platon, et celle de Nicias. « Lorsqu'il reprend les autres, il fait montre de beaucoup d'astuce et d'effronterie, mais dans ce qu'il nous raconte lui-même, on trouve à foison rêves, prodiges, fables incroyables, bref tous les signes d'une superstition (*deisidaimonia*) grossière et de ce goût pour les contes de fées qui est propre aux femmes », note aigrement Polybe[41]. S'agissant de l'accumulation des signes d'une chance surnaturelle, en deçà de la pensée de Plutarque, c'est donc à Timée lui-même que nous voudrions pouvoir remonter. Qu'est-ce qui lui avait fait mériter le jugement si sévère de Polybe[42], à l'occasion

[38] Cornélius Népos, XX, 2 ; Diodore, XVI, 70, 2.

[39] Plutarque, *Paul-Émile* LXI, 8–12.

[40] Sur l'autorité de Timée dans les récits de fondation, voir, par exemple, Manni 1961.

[41] Polybe, XII, 24, 5.

[42] Dans tout le livre XII de ses *Histoires* ; par exemple, s'agissant précisément de Timoléon, en XII, 23, 6–8, Polybe note que Timée « divinise Timoléon, un homme qui ne passe pas seulement pour n'avoir rien fait, mais même pour n'avoir rien conçu de grandiose, et qui dans sa vie n'a bougé que d'une seule case, et encore n'est-elle pas bien considérable par rapport à l'étendue du monde, je veux dire le trajet de sa patrie à Syracuse. Mais je crois que Timée a été convaincu que Timoléon, qui a cherché la gloire dans la seule Sicile, autant dire une saucière à vinaigre, paraîtrait comparable aux héros les plus éclatants, et que lui, à son tour, qui n'a écrit que sur l'Italie et la Sicile, mériterait naturellement d'être mis en parallèle avec les auteurs d'une géographie de la terre et d'une histoire universelle. » Cf. *FGrHist* 566 T 1 (*Souda s.v.* Τίμαιος) : Timée est accusé de commérage.

relayé par Plutarque lui-même[43] ? Il semble que la *Vie* de Timoléon nous offre une assez grande latitude pour répondre à cette question. Nous commençons par relever *in extenso* tout ce qui dans ce récit, au-delà des miracles d'Adranos, relève de signes et d'un hasard d'allure surnaturelle.

III. *Du bon usage des signes par Timoléon*

La *Tuchê* (nous l'appellerons aussi « Fortune ») dans la *Vie* de Timoléon est à ce point omniprésente (Plutarque se croit tenu de préciser, à propos de la cécité qui survient dans la vieillesse du héros, qu'il s'agit d'un mal héréditaire et non d'un coup du sort[44] !) qu'il paraît vain de s'y attarder, mais il serait dommage, vu notre sujet, de ne pas nous pencher pour commencer sur les modalités de son intervention.

Plutarque peint d'abord à larges traits (I–II) la situation désastreuse de la Sicile, prise en tenaille entre la férocité des tyrans et l'invasion carthaginoise, et menacée par une collusion entre ces deux fléaux, jusque dans la délégation qu'elle envoie à Corinthe pour implorer de l'aide. Les Corinthiens votent les secours avec enthousiasme, puis cherchent un stratège compétent. À ce point,

> un homme du peuple (*heis tôn pollôn*) se leva et lança le nom de Timoléon fils de Timodémos, qui avait renoncé à s'occuper des affaires publiques et n'éprouvait ni l'espoir, ni le désir de s'en mêler de nouveau. Ce fut un dieu, sans doute, qui inspira cet homme (*theou tinos… eis noun embalontos*), car la Fortune montra aussitôt, de manière éclatante, qu'elle approuvait ce choix (*elampse tuchês eumeneia*), et elle seconda de sa faveur (*charis epêkolouthêse*) toutes les entreprises de ce héros, rehaussant (*epikosmousa*) sa valeur (III, 2–3).

Ici la Fortune se manifeste dans l'anonymat du Corinthien qui propose le nom de Timoléon, dans le caractère inattendu et même paradoxal

---

[43] Plutarque, *Dion* XXXVI, 1–2 : « Timée, prenant pour prétexte, et assez justement, le zèle et la fidélité de Philistos envers la tyrannie, a rempli son ouvrage d'accusations contre lui. […] mais les historiens, postérieurs aux événements, qui n'avaient donc subi aucune peine du fait de sa conduite et ne la connaissaient que par ouï-dire, devaient à leur honneur de raconter sans insultes, railleries ni vexations des malheurs dans lesquels rien n'empêche l'homme, même le meilleur, d'être précipité par la fortune (*ek tuchês*). » Notons que le Philistos en question fut aussi, comme Timée, un historien de la Sicile : un prédécesseur rejeté par Timée et quelque peu réhabilité par cette remarque de Plutarque.

[44] Plutarque, *Timoléon* XXXVII, 7.

de cette proposition (Timoléon s'était retiré de la vie publique), enfin dans l'annonce anticipée de l'éclatant succès qui viendra couronner l'entreprise (lumière, assistance bienveillante venue d'en haut – usage du préfixe *epi-* – sont même des indices d'épiphanie, de manifestation divine).

La narration opère ensuite un saisissant retour en arrière, afin de nous présenter le personnage de Timoléon : Timoléon avait un frère corrompu que, par amour fraternel, il avait même sauvé lors d'une bataille mais qu'il n'hésita pas à faire assassiner, avec la complicité d'un parent et d'un devin, quand ce vaurien devint tyran ; il s'abstint simplement de mettre lui-même la main à l'épée. Le fratricide suscita l'horreur publique et les malédictions de la propre mère de Timoléon. Celui-ci, accablé de pensées suicidaires, renonça à la société et se mit à errer solitaire dans la campagne (IV–V) : pendant vingt ans, écrit Plutarque (VII, 1), mais Diodore (XVI, 65, 3–9), lui, présente l'élection de Timoléon à la tête de l'expédition sicilienne comme une sorte de mise à l'épreuve, voire d'ordalie, décidée, en lieu et place du châtiment, par ses juges eux-mêmes, immédiatement après le crime. Plutarque s'abstient donc de présenter le succès de l'aventure sicilienne comme une justification ordalique. Il conserve ainsi toute leur place à la fois au hasard et à la prudence de Timoléon qui trouve alors une porte de sortie d'un dilemme insoluble entre la fidélité à sa famille et la fidélité à sa patrie.

Mais Plutarque enchaîne aussitôt sur la providence divine (*ta men oun para tôn theôn*) : Apollon, Déméter et Coré accompagnent visiblement l'expédition de Timoléon, se manifestant par une série de coïncidences et de prodiges dont l'un, apparu au moment de la descente dans le *manteion* delphique, tient clairement lieu de réponse oraculaire, et les autres tracent un lien providentiel, confirmé par l'autorité du mythe, entre Corinthe et la Sicile :

> Les navires étaient prêts et les soldats pourvus de tout le nécessaire, lorsque les prêtresses de Corè[45] *crurent voir en songe (onar edoxan idein)* les deux déesses se préparer à un voyage et leur déclarer qu'elles voulaient embarquer pour la Sicile avec Timoléon. – Les Corinthiens équipèrent donc une trière sacrée qu'ils appelèrent la trière « des deux déesses ». De son côté, Timoléon se rendit à Delphes où il offrit un sacrifice au dieu ; comme il descendait dans le sanctuaire de l'oracle, un signe se manifesta

[45] Cf. Pausanias, II, 4, 7.

> (*ginetai sêmeion*). – L'une des offrandes qui étaient suspendues en ce lieu, une bandelette sur laquelle étaient brodées des couronnes et des victoires, se détacha et tomba sur sa tête : le dieu semblait (*dokein*) donc l'envoyer à cette entreprise déjà couronné. – Il partit avec sept navires de Corinthe, deux de Corcyre et un dixième fourni par les habitants de Leucade. – La nuit, comme il avait gagné le large et bénéficiait d'un vent favorable, il crut voir (*edoxen*) soudain (*aiphnidiôs*) le ciel s'entr'ouvrir (*rhagenta*) au-dessus du navire et répandre sur lui, en abondance, du feu brillant (*ekcheai polu kai periphanes pur*). – Après quoi une torche s'éleva, semblable à celles que portent les initiés (*lampas artheisa tais mustikais empherês*) ; elle accompagna la course (*sumparatheousa*) du bateau et s'abattit à l'endroit précis de la côte italienne que les pilotes cherchaient à atteindre. – Les devins déclarèrent que la vision (*phasma*) confirmait les songes (*oneirasi*) des prêtresses et que cette clarté venue du ciel était allumée par les déesses qui accompagnaient l'expédition (*prophainein… to selas*). – La Sicile, ajoutaient-ils, est consacrée à Coré, car d'après les mythographes (*muthologousi*), c'est là qu'eut lieu son enlèvement et l'île lui fut donnée comme présent de noces (Plutarque, *Vie de Timoléon* VIII, cf. Diodore de Sicile, XVI, 66, 3–5).

Cependant, les premiers succès en Sicile sont entièrement dus à la rapidité de décision de ce général de fortune. L'élection de Timoléon et son rôle providentiel pour la Sicile ne redeviennent manifestes que lorsqu'il aborde un sanctuaire local particulièrement vénéré, qui paraît être l'âme même de l'île, celui d'Adranos, avec les miracles que nous avons évoqués en introduction.

L'accumulation des succès confirme bientôt l'heureux présage de la coïncidence d'Adranon, sans pourtant en ôter le mérite « à la prudence et au courage » (XIX, 1) de Timoléon. Puis la bonne Fortune se fait plus insistante, en ajoutant aux victoires cet excès de bonheur, scrupuleusement pesé par Plutarque, qui oblige à le référer à une volonté supérieure :

> La conquête de la cité [Syracuse], enlevée de force, et sa soumission rapide, une fois les ennemis repoussés, doivent être attribuées, en bonne justice, à la vaillance des combattants et à l'habileté de leur stratège. Mais qu'aucun Corinthien n'ait été tué ni même blessé, voilà qui fut, de toute évidence, l'œuvre particulière de la Fortune de Timoléon (*idion ergon hautês hê Timoleontos Tuchê*). On aurait dit qu'elle voulait rivaliser avec la vertu (*aretên*) de ce héros, afin qu'en apprenant ces événements on admirât plus encore son bonheur (*ta makarizomena*) que son mérite (*ta epainoumena*) (XXI, 4–5).

Une nouvelle instance apparaît en ce passage sous l'appellation « Fortune de Timoléon » : ni Fortune universelle ni « bonne fortune » au sens

commun, elle pourrait être la manifestation particulière, à l'occasion de la destinée d'un homme unique, du dessein général de la *Tuchê*. C'est ainsi qu'à Rome on put honorer la « Fortune de ce jour-ci » (*Fortuna huiusce diei*)[46], une Fortune plus particulière encore, celle qui se manifeste dans l'unicité de chaque événement heureux. Son évidence autorise, de la part des témoins, les acclamations qui saluent le divin en ses incarnations visibles (*makarizein*). La théologie de Plutarque, dans la *Vie de Timoléon*, relierait ainsi des atomes de bonne chance en des molécules d'heureuse destinée, même si elle tend parfois quelques fils de chaîne d'une providence ! Mais nous aurons à revenir à cette « Fortune de Timoléon », qui pourrait aussi manifester son « bon démon » aux yeux de Plutarque. De son côté, Diodore de Sicile, à propos de la prise de possession de Syracuse par Timoléon, insiste sur la soudaineté et la radicalité des renversements de fortune (*metabolê*) dont les victimes ou les témoins sont comme atterrés, frappés de stupeur (*kataplêxamenos*, XVI, 70, 1, etc.)[47] : il est d'autant plus difficile de percevoir une logique dans la succession des faits que l'événement apparaît plus paradoxal et plus merveilleux.

Dans la chute et l'exil de Denys, le tyran de Syracuse, la Fortune intervient en effet comme l'agent immédiat d'un retournement spectaculaire rompant le cours d'une destinée particulière. Elle se manifeste dans cela même qu'elle donne à voir: ce renversement offert en spectacle à la rancune comme à la compassion. Son essence est dans son caractère manifeste, lui-même produit par la soudaineté, le contraste et l'évidence[48]. Derrière le visible où son action éclate se devinent « des causes invisibles et divines », mais ces causes sont à peine nommables : non pas même *Tuchê* abstraite et générale, mais événement favorable,

---

[46] Cicéron, *Lois* II, 28 : « Qu'il y ait de même la Fortune, soit celle "du Jour présent", car elle vaut pour tous les jours, soit celle "qui se retourne" (*Respiciens*) pour porter secours, soit celle du "Sort" (*Fors*), qui exprime plutôt les incertitudes du hasard (*incerti casus*), soit "la Première-Née" (*Primigenia*) […]. » Cf. Pline, *Histoire naturelle*, XXXIV, 54 (c'est Paul-Émile qui dédie une statue de Minerve sculptée par Phidias dans le temple de *Fortuna huiusce diei* ; dans le même temple, Catulus a dédié deux statues de Phidias couvertes du *pallium*) ; voir aussi Plutarque, *Marius*, XXVI, 3 : avant la bataille de Verceil (101 avant notre ère), Quintus Lutatius Catullus fait vœu de consacrer un temple à *Fortuna huiusce diei*. Il y avait en effet deux temples de cette déesse à Rome, l'un au Champ-de-Mars, l'autre sur le Palatin.

[47] Diodore, XVI, 69, 3 : *alogos tis kai paradoxos egeneto metabolê* ; 70, 3 : *tên tês metabolês huperbolên*.

[48] *Ibid.* : Denys commandait 400 trières, et voilà qu'en un rien de temps il se retrouve naviguant vers Corinthe dans une barque ronde de marchands.

« Fortune de Timoléon » par exemple, comme il y a à Rome, répétons-le, plus inassignable encore dans son apparition, la « Fortune de ce jour-ci », celle dont on peut commémorer une manifestation et attendre qu'elle répète ses bienfaits chaque jour nouveaux.

Une manifestation surnaturelle réclame un public : elle est d'autant plus convaincante qu'elle bénéficie de plus nombreux témoins. La Rumeur fait office de porte-voix et sa diffusion rapide constitue un miracle supplémentaire :

> Non seulement le bruit (*phêmê*) de cet exploit emplit aussitôt la Sicile et l'Italie, mais en peu de jours, il retentit aussi en Grèce ; et la cité de Corinthe, qui ne savait pas encore si sa flotte avait effectué la traversée, apprit au même moment que ses hommes étaient bien arrivés et qu'ils étaient victorieux. On voit combien les actions de Timoléon connaissaient un cours prospère, et combien la Fortune (*Tuchê*) en rehaussa l'éclat par la promptitude (*tachos*) avec laquelle elles furent accomplies (XXI, 6–7)[49].

Mais tous ces hasards heureux convergent vers l'événement-phare de la *Vie de Timoléon* : la bataille du Crimisos qui se solda par une déroute de l'armée punique. Ici les signes se multiplient, et c'est leur multiplication même qui construit et qui atteste l'importance de l'affrontement : on peut énumérer successivement une rencontre fortuite d'heureux présage, du moins à travers l'exégèse positive qu'en donne Timoléon et qui est aussitôt mise à profit par lui[50] ; puis des présages

---

[49] Cf. Plutarque, *Paul-Émile* XXIV, 4–XXV, 7 (XXIV, 3–4 : « Il se produisit aussi un phénomène surnaturel [*sumptôma daimonion* : une simple "coïncidence", mais d'origine donnée pour surnaturelle] lors d'un sacrifice qu'il offrait à Amphipolis. Mais ce qui marque de façon encore plus extraordinaire cette faveur des dieux et de la fortune, c'est l'action de la renommée »).

[50] Plutarque, *Timoléon*, XXVI, 1–5 *(devant l'armée des Carthaginois)* : « Comme il montait sur une hauteur de laquelle on devait apercevoir le camp et l'armée des ennemis, Timoléon croisa (*emballousin*) des mulets chargés de persil. Les soldats virent dans cette rencontre un funeste présage (*ponêron… to sêmeion*), à cause de l'habitude que nous avons de couronner de persil les monuments funéraires, ce qui a même donné naissance à l'expression proverbiale : "il ne lui faut plus que du persil", lorsque quelqu'un est dangereusement malade. Pour dissiper cette peur superstitieuse (*deisidaimonia*) et leur rendre courage, Timoléon fit arrêter la marche et leur tint le discours que réclamaient les circonstances. Il déclara notamment qu'avant même la victoire, la couronne était venue d'elle-même se placer entre leurs mains (*automatôs eis tas cheiras hêkein*), cette couronne que les Corinthiens décernent aux vainqueurs des concours isthmiques, parce que pour eux la guirlande de persil est sacrée, par une tradition ancestrale. En ce temps-là aux concours isthmiques, comme de nos jours aux concours Néméens, la couronne était de persil : il n'y a pas longtemps que le pin a remplacé cette herbe. Timoléon parla donc aux soldats comme je viens de le dire ;

que les devins tirent de l'observation des oiseaux dans le ciel[51] ; des phénomènes atmosphériques profitables au camp de Timoléon mais défavorables à celui de Carthage[52] ; enfin la puissance surnaturelle de la voix de Timoléon au moment de lancer l'assaut[53]. Rien, d'ailleurs, en tout cela qui relève de l'irrationnel ni d'une crainte superstitieuse : la *deisidaimonia* est même ouvertement révoquée par Timoléon qui interprète les *oiônoi*[54] pour faire répondre leur exégèse à ses désirs. La marque de la faveur des dieux, en-dehors des signes conventionnels (les deux aigles) de la divination instituée (il est d'usage que des devins accompagnent les armées et qu'on prenne l'avis des dieux avant chaque initiative[55]), consiste dans la prompte gestion du hasard.

Il vaut la peine, avant de poursuivre, de souligner que le récit de la bataille de Pydna dans la *Vie* de Paul-Émile présente, jusque dans le détail, des traits fort semblables qui font ressortir la différence entre les deux personnages : ainsi, la bataille s'engage, de manière fortuite, à l'occasion d'un passage de bêtes de somme appartenant aux Romains (XVIII, 2) ; Paul-Émile joue sur le visible et le caché (XVII, 5–6), et détermine le moment de l'engagement en fonction de l'heure pour éviter à ses soldats d'avoir le soleil en plein visage ; un événement

---

après quoi, il prit du persil, et s'en couronna lui-même le premier. Ensuite les chefs qui l'entouraient firent de même, puis tous les soldats. » L'anecdote apparaît aussi dans les *Questions de table* V, 3, 2 (*Moralia*, 676 D) : le présage y est qualifié de *sumbolon* (*oiônisamenôn tôn pollôn to sumbolon hôs ou chrêston*…).

[51] Plutarque, *Timoléon*, XXVI, 6 : « Quant aux devins, ils virent approcher deux aigles (*aetous duo*). L'un tenait entre ses serres un serpent tout déchiré, l'autre volait en poussant hardiment de grands cris. Ils les montrèrent aux soldats, et tous se mirent à prier et à invoquer les dieux (*pros euchas theôn kai anaklêseis etraponto*). »

[52] Plutarque, *Timoléon*, XXVIII, 2–3 : « Mais au moment où l'on en venait au combat rapproché, à l'épée, et où il fallait faire preuve d'adresse tout autant que de force, des coups de tonnerre terrifiants, accompagnés d'éclairs étincelants, éclatèrent soudain (*exaiphnês*) du haut des montagnes. […] Or l'orage n'atteignait les Grecs que par-derrière et ruisselait dans leur dos, mais il frappait les Barbares au visage et les aveuglait, tandis que des trombes d'eau et des éclairs incessants s'échappaient des nuages. »

[53] Plutarque, *Timoléon* XXVII, 9 : (*au moment de l'assaut, Timoléon*) « saisit son bouclier et cria aux fantassins de le suivre hardiment. Sa voix parut alors surnaturelle et beaucoup plus forte qu'elle ne l'était ordinairement, soit qu'il l'ait enflée sous le coup de l'émotion, dans l'enthousiasme du combat, soit, comme beaucoup le pensèrent alors, parce qu'une divinité mêlait sa voix à ses cris (*daimoniou tinos*…*sunepiphthegxamenou*). » Cf. la voix « de Stentor » d'Héra, dans *Iliade* V, 785. Pour d'autres exemples, nous renvoyons à Koch Piettre 1996, 445–447.

[54] Cf. Diodore, XVI, 79, 3 : *ton oiônon tês nikês*. Diodore précise que le persil était destiné *eis tas stibadas*, c'est-à-dire sans doute aux couches des soldats.

[55] Voir par exemple Lonis 1979, 109–110 ; Pritchett 1979. Pour Rome, voir dans le présent volume la contribution de John Scheid.

inattendu se produit dans le ciel (ici, une éclipse de lune, XVII, 7–10). Or Paul-Émile, comme Timoléon, à la fois ne se laisse pas impressionner[56] et se montre respectueux des usages divinatoires (XVII, 10 : « Néanmoins, comme il accordait une grande importance à ce qui est divin, qu'il aimait les sacrifices et pratiquait la divination, il ne vit pas plus tôt la lune retrouver sa clarté qu'il lui sacrifia onze veaux »), voire les provoque (XVII, 11 : « Au point du jour, il immola à Héraclès jusqu'à vingt bœufs sans obtenir de présages favorables ; mais au vingt et unième, les signes apparurent – *parên ta sêmeia* –, présageant la victoire, si l'on se tenait sur la défensive »). Mais, remarque Plutarque, ce qui lui vaudra la faveur d'Héraclès, c'est tout bonnement – nous citions ce passage plus haut – qu'il « avait la lance en main lorsqu'il suppliait le ciel de lui donner l'avantage à la guerre et la victoire, et lorsqu'il l'appelait à son aide, c'était en combattant » (XIX, 6). Paul-Émile apparaît donc, bien plus que Timoléon, maître des événements. Mais c'est qu'au lieu d'agir au coup par coup, porté par un vent favorable, en captant l'aubaine qui se présente, il attend, il calcule, il force même l'événement – mais il éprouve par ailleurs cruellement les limites de la chance en perdant ses fils au sommet de sa gloire.

Les événements qui suivent l'épisode du Crimisos, dans la narration de la *Vie de Timoléon*, utilisent quelques revers secondaires pour créer un contraste qui fasse ressortir le privilège de Timoléon : ces revers en effet punissent la trahison[57] ou le sacrilège[58], à un moment où les coupables ont quitté la protection provisoire que les dieux (la chance ?) leur accordaient, retardant leur vengeance au bénéfice de Timoléon

---

[56] En l'occurrence, en raison de sa science des phénomènes physiques : cf. Plutarque, *Paul-Émile* XIV, 1–2 et XVII, 9.

[57] Plutarque, *Timoléon*, XXX, 3 : (*les mercenaires déserteurs de l'armée de Timoléon, bannis*) « embarquèrent pour l'Italie, où ils furent trahis et massacrés par les Bruttiens : ce fut ainsi que la divinité tira vengeance (*dikên … to daimonion … epethêke*) de leur trahison. »

[58] Plutarque, *Timoléon*, XXX, 7–10 (*des mercenaires de Timoléon ont été massacrés par les Carthaginois*) : « Ces événements ne firent que rendre plus éclatante l'heureuse Fortune de Timoléon (*eutuchian*). En effet, les soldats en question avaient fait partie des troupes qui […] s'étaient emparées de Delphes et avaient pris part au pillage du sanctuaire. 8 Haïs de tous […], Timoléon, faute d'autres soldats, les avait engagés. 9 Arrivés en Sicile, ils furent victorieux dans toutes les batailles qu'ils livrèrent pour lui. Mais, dès […] qu'il les envoya au secours d'autres généraux, ils périrent et furent exterminés, non tous à la fois, mais par petits groupes : la Justice ne les frappait qu'avec l'accord de la Fortune de Timoléon (*eutuchia*), afin que le châtiment des méchants ne causât aucun tort aux hommes de bien. 10 La bienveillance des dieux (*eumeneian*) à l'égard de Timoléon se manifesta donc de manière tout aussi admirable dans ses revers qu'à l'occasion de ses succès. » (Cf. Diodore, XVI, 78, 3–79, 1 et 82, 1–2).

et de la mission qu'ils lui assignent. Nous retrouvons ici, en même temps que les « délais de la justice divine », cette *Tuchê* qui organise les événements du plus loin et permet de lire dans leur succession une trame *a posteriori* signifiante. Si un désastre survient dès que Timoléon, tournant le dos, laisse son armée de tout-venant agir seule, cela signifie, semble-t-il au premier abord, que le hasard heureux est à l'œuvre à travers sa personne exclusivement : mais simultanément toutes les coïncidences dont il sait se saisir, en se soumettant les hommes et les événements, sont orientées, tracent un axe, en ceci précisément qu'elles inscrivent une destinée au grand livre d'une Histoire providentielle. Entre la « *Tuchê* de Timoléon » et la *Tuchê* générale, voire la Providence, se marque un chevauchement que l'historien moraliste s'ingénie à mettre au jour.

Cette *Tuchê* dont les desseins invisibles collent si exactement aux succès de Timoléon, au moment où elle s'applique à le faire briller, décide même parfois contre lui. Lors de la bataille contre Hikétas, allié des Carthaginois, tous les commandants de cavalerie veulent avoir l'honneur de passer en premier la rivière Lamyrias qui les sépare de l'ennemi :

> Timoléon décida en conséquence de tirer ses officiers au sort (*klêrôsai*). Il demanda à chacun son anneau (*daktulion*), les mit tous dans sa chlamyde, les mélangea et leur montra le premier qu'il tira. La Fortune voulut (*kata tuchên*) qu'il portât un trophée gravé sur son sceau. 7 À cette vue, les jeunes gens poussèrent des cris de joie (*meta charas anakragontes*) et sans attendre la suite du tirage au sort (*klêron*), ils traversèrent le fleuve le plus vite possible et engagèrent le corps à corps avec les ennemis (XXXI, 4–8).

Ici le tirage au sort n'a pas le résultat escompté par Timoléon : il devait permettre un ordre de combat, il se transforme en *oiônos*, en présage de victoire à travers le symbole gravé sur l'anneau tiré en premier. L'interprétation, non plus arrêt du sort prononcé par le général mais exégèse spontanée des images par ses troupes, crée le signe divin. Si le désordre est alors à son comble, l'enthousiasme qui le provoque et l'élan qui l'accompagne suffisent à donner la victoire à Timoléon.

IV. *Automatia* et le bon Démon

Jean Sirinelli notait que les *Vies* de Dion, de Brutus, de Timoléon et de Paul-Émile, qui sont à peu près contemporaines, « sont encombrées de démons et d'apparitions, comme si Plutarque avait, à ce moment,

de nouveau traversé une phase d'intérêt passionné pour la démonologie[59] ». Nous ne parlerons pourtant pas d'encombrement : au contraire, les deux apparitions terrifiantes qui marquent les vies parallèles de Dion et de Brutus constituent un *klimax* dramatique et les prodiges, dans *Timoléon*, nous venons de le voir, comme dans *Paul-Émile*, sont la trame même du récit. Mieux, ces apparitions ne font nullement verser le récit dans l'invraisemblance. Dans la *Vie de Timoléon*, Plutarque n'a même pas besoin de critiquer au nom du bon sens des commérages fantastiques, comme à la fin de *Romulus* (XXVIII, 4–10) : en vérité, les coïncidences et les signes manifestent tantôt la courte vue, tantôt l'à-propos des hommes, plus qu'ils ne révèlent les desseins des dieux. Le sage de Chéronée aurait pu, avec Pindare, chanter à propos de Timoléon la Fortune Salvatrice (*Tuchê Sôteira*) comme celle qui « n'a permis à aucun mortel de découvrir un signe certain (*sumbolon*…*piston*) des événements futurs ; nos pensers d'avenir sont aveugles[60] ». Il aurait pu aussi bien, avec Platon, comparer les hommes à des marionnettes agitées par les passions au gré des vicissitudes (*tuchai*) tant que le fil d'or du raisonnement, du *logismos*, ne les met pas d'aplomb[61]. Mais, en sa qualité d'historien, il peut isoler et célébrer un bonheur incontestable, ce qui se dit en grec *eudaimonia* ; il peut même, *a posteriori*, y repérer les traces d'un dessein divin dans la mesure où celui-ci aurait été servi par la « Fortune de Timoléon », en laquelle on serait dès lors tenté de reconnaître le bon génie (*daimôn*), l'ange gardien qu'à la fin de sa vie le héros, selon Plutarque, honore en sa maison.

On connaît la démonologie que Plutarque explicite dans le *De Genio Socratis* (§ 24, 593A–594A) à travers le discours du Pythagoricien Théanor : il y a des hommes « divins et aimés des dieux » (*theious kai theophileis*, 593A), de la même manière qu'il y a des chevaux de meilleure race que leur entraîneur sélectionne pour un dressage plus soigné : les dieux dirigent ces hommes, non par la bride et le fouet mais « par la raison grâce à des signes » (*logôi dia sumbolôn euthunountes*, 593B) dont la masse n'a pas connaissance. Et l'on pourrait à première vue appliquer une telle démonologie au cas de Timoléon, qu'une vertu

[59] Sirinelli 2000, 297.

[60] Pindare, *Olympiques* XII, 10–12, cf. *Néméennes* XI, 55–57 : « Zeus ne laisse parvenir aux hommes aucun indice clair de l'avenir » (*saphes ouch hepetai tekmar*).

[61] Platon, *Lois* I, 644d, cf. 709a–c. Les limites du scepticisme académique de Plutarque sont examinées par Opsomer 1996. Sur la *Tuchê* plutarchéenne en général, voir la mise au point de Torraca 1996.

insigne avait conduit à préférer la vie de son frère à la sienne propre, mais la liberté de Corinthe à la vie de ce même frère ; et qui, à la fin de sa vie, est requis comme un oracle pour toutes les affaires délicates de la cité (XXXVIII, 5–7) : son effort vers le bien lui aurait valu l'assistance de son démon particulier, une de ces âmes échappées à l'incarnation, qui « n'apportent pas leur aide à n'importe qui » (593F) mais sont attentives aux âmes qui, encore prises dans le cycle des naissances, cherchent à se hisser vers la perfection ; et ce démon lui aurait soufflé, en toutes circonstances, le meilleur parti. D'où justement le culte privé que le *condottiere* corinthien aurait rendu, à la fin de sa vie, au « Démon sacré » (XXXVI, 6). Cependant le *De Genio Socratis* présente par ailleurs le bon démon de Socrate comme identique au *nous* : et c'est l'éducation philosophique, l'ascèse de la pensée, qui permet la communication des consciences (celle de Socrate à celle d'un démon, âme désincarnée), comme il faut aux chiens et aux chevaux un dressage pour qu'ils deviennent capables de comprendre le moindre signe[62]. Or, rien, sauf, peut-être, l'ombre de Platon qui plane encore à Syracuse (mais Platon n'a-t-il pas justement pris de manière équivoque le parti du tyran ?), ne signale, dans la vie de Timoléon, un quelconque accès à la philosophie. Une thèse qui voulait trouver dans sa carrière une application des *Lettres* 7 et 8 de Platon a fait long feu[63]. Rien non plus n'isole, chez Timoléon, un accès privé à une voix divine qui chuchoterait ses conseils à son oreille intérieure. Au contraire, les signes relevés sont toujours clairs et manifestes pour la foule, ou bien relèvent d'une exégèse sans mystère et totalement spontanée. À l'opposé de la facture ordinaire des *Vies* de Plutarque, *Timoléon* ne laisse d'ailleurs au lecteur aucun accès à la psychologie propre du héros. Même son tourment intérieur à l'occasion de l'assassinat vertueux de son frère paraît répondre moins à un problème de conscience[64] qu'au comportement commandé par l'exclusion rituelle

[62] Cf. Soury 1942, chap. VIII, « Le démon de Socrate », et chap. IX, « Le démon personnel. Les *Vies* ». L'idée d'un démon personnel, à notre connaissance, se rencontre pour la première fois dans les sources grecques chez Théognis, 161–4 ; 166–7 ; Platon, *Phédon* 107d ou *République* X, 617e ; 620d ; selon Empédocle, à chaque homme, à sa naissance, sont assignés deux démons, l'un bon et l'autre mauvais.

[63] Sordi 1961 (Timoléon appliquerait les conseils de Platon en créant une oligarchie à Syracuse), thèse contestée par Berve 1963.

[64] Plutarque s'applique à suggérer un déchirement entre le devoir familial et le devoir civique. Mais le comportement qu'il décrit relève à notre avis d'un tout autre registre.

d'une souillure : l'errance à la campagne ressemble aux folles errances d'Oreste. Elle trouve son modèle dans d'innombrables récits de fondation où le héros frappé d'impureté est contraint de quitter sa cité et, purifié à Delphes, recueille aussi auprès d'Apollon l'oracle qui lui indique la direction et le lieu d'une cité nouvelle à fonder. Tout cela paraît bien peu plutarchéen mais relève, à n'en pas douter, de la narration des *Sikelika* de Timée, dont les premiers livres sont remplis de légendes de fondation. Timoléon aurait en quelque sorte actualisé une trajectoire civilisatrice qui renoue avec les origines et les mène à l'accomplissement. À son arrivée, transcrit Plutarque :

> L'agora de Syracuse était déserte et la végétation y avait poussé si dru que les chevaux venaient y paître, tandis que les palefreniers se couchaient dans l'herbe. Quant aux autres cités, elles étaient toutes, à quelques rares exceptions près, pleines de cerfs et de sangliers ; les citoyens qui avaient du temps libre s'en allaient souvent chasser dans les faubourgs et autour des remparts. Pour ce qui est des habitants des citadelles et des forts, aucun d'eux n'acceptait de descendre dans la cité ; les assemblées, les réunions politiques et les tribunes, d'où s'étaient élevés la plupart des tyrans, leur inspiraient de l'horreur et du dégoût (XXII, 4–6).

On pourrait certes, pour rendre la main à Plutarque, en poussant un peu les analyses, identifier alors la Fortune de Timoléon à la Fortune même de la Cité. Dans l'opuscule de jeunesse *Sur la Fortune des Romains* (11, *Moralia*, 324 A–B), la Fortune est présentée comme une activité providentielle qui, alliée à la vertu, a mené à bien la plus belle des œuvres humaines, l'empire romain. Plutarque y distingue la fortune publique (*dêmosia tuchê*) et le destin privé (*idia moira*), il parle du grand démon de Rome, du démon des Macédoniens, des Spartiates ou des Athéniens, mais la vertu qui fait la fortune publique est forcément celle des individus. Or, l'expression *aretê eutuchousa* qui définit la trempe particulière de Timoléon lie précisément son bonheur à sa vertu. Le *Discours* XXV du contemporain de Plutarque, Dion Chrysostome, va jusqu'à dire que le démon de la cité n'est pas un être d'essence divine mais l'homme politique qui gouverne le sort de l'État et le conduit soit à la prospérité, soit à la ruine. Ainsi Numa a été un bon démon pour Rome, Hannibal le contraire. La Fortune, qualifiée de *daimôn*, est ainsi identique à la vertu, incarnée en des hommes d'élection.

Remarquons ici combien la référence à Dion Chrysostome paraît indiquée, en effet, pour nous permettre d'envisager la conception plutarchéenne d'un personnage comme Timoléon. Si la vertu est si pro-

che de la bonne fortune, c'est qu'elle doit être naturelle et spontanée. Or, ce jaillissement naturel de la bonne fortune, dans *Timoléon*, porte un nom de divinité : *Automatia*, la « Spontanéité de la Chance » même. Chez Dion, l'art parfait lui-même a quelque chose de spontané, ainsi dans l'anecdote d'Apelle qui, ne parvenant pas à représenter la bave d'un cheval, de colère lance une éponge sur la toile – et la bave est par hasard imitée à s'y méprendre[65]. Et c'est justement par une référence à un art qui ne porte aucune trace d'effort que Plutarque introduit la déesse Automatia :

> 3 Les poésies d'Antimachos et les peintures de Denys, tous deux originaires de Colophon, ont certes de la force et de la vigueur, mais elles paraissent contraintes et laborieuses, tandis que les tableaux de Nicomachos et les vers d'Homère, outre leur puissance et leur grâce, donnent l'impression d'avoir été faits naturellement et facilement. 4 De la même manière, quand on compare les campagnes d'Épaminondas ou d'Agésilas, qui exigèrent beaucoup d'efforts et de luttes pénibles, avec celles de Timoléon, on s'aperçoit, si l'on raisonne de manière correcte et juste, que ces dernières ont joint à la beauté une grande facilité et l'on y voit l'œuvre non de la Fortune, mais d'une vertu qui s'appuyait sur la Fortune (*aretês eutuchousês*). 5 Timoléon pourtant rapportait tous ses succès à la Fortune (*eis tên Tuchên anêpte*). Il déclara à plusieurs reprises, dans des lettres à ses amis de Corinthe ou des discours aux Syracusains, qu'il remerciait (*charin echein*) la divinité de lui avoir, dans son désir de sauver la Sicile, réservé cette mission. 6 Il édifia chez lui un sanctuaire à la déesse Chance [*Automatia*] et lui offrit des sacrifices. Quant à sa maison, il la consacra au Démon Sacré (*Hierôi Daimoni kathierôsen*) (XXXVI, 3–6).

Cependant Plutarque n'a guère l'habitude, quant à lui, de ramener le bonheur au seul hasard spontané[66]. Et si, en quelque autre endroit, il identifie la *Tuchê* (ailleurs souvent proche de *Pronoia* sous sa plume) au « hasard », c'est dans un apparent hendiadyn de l'opuscule *Sur la Fortune des Romains* (12, 324 D), à propos du miracle des oies du Capitole : « Quand leur [= des Gaulois] attaque nocturne trompa la vigilance de tous les êtres humains, la Fortune (*Tuchê*) et le "hasard" (*to automaton*) s'arrangèrent pour la faire connaître. » Comment le « hasard » aurait-il présidé à l'avènement d'un empire qui, chez les

---

[65] Dion Chrysostome, *De fortuna*, *Discours* LXIII, 4–5.

[66] Plutarque, *Sur la Fortune* 4 (*Moralia*, 99 B), cf. 5 et 6 : la fortune sans *phronêsis* n'assure pas le bonheur. Le traité *Sur la Fortune d'Alexandre*, d'autre part, accorde à la seule vertu du héros les succès qu'il remporta.

auteurs Romains mais aussi, à partir au moins de Diodore de Sicile, chez des auteurs grecs, apparaît comme le déploiement et le triomphe d'une finalité dans l'histoire universelle ?

Notons d'abord que ce que les modernes souvent traduisent par « hasard » et qui se dit en grec *automaton*, d'un mot signifiant « de soi-même », c'est-à-dire sans nulle causalité extérieure, pourrait bien être, chez les Grecs, la manifestation divine par excellence, comme l'*auto kath'hauto* (« en soi et par soi ») qualifie la perfection divine de l'intelligible chez Platon. Le mot n'implique ni le fortuit ni l'aventure mais bien (osons ici cette expression de triste mémoire) une divine surprise. Un dieu apparaît dans des portes qui s'ouvrent d'elles-mêmes (*automatôs*), par exemple[67], et ce qui frappe c'est la spontanéité et la facilité avec laquelle l'inattendu, l'improbable se produisent. Dans le *Ploutos* d'Aristophane (1189 sq.), c'est Zeus Sauveur qui vient de lui-même, *automatos*, chez Chrémyle où son prêtre, du coup, se transporte. Selon Polyen[68], un stratagème d'Archidamos de Sparte (v^e^ siècle avant notre ère) fit croire à ses troupes à une épiphanie des Dioscures, parce qu'un autel avait l'air d'être apparu tout seul, *automaton*.

Peut-être cependant, sur le point particulier des oies du Capitole, faut-il également revenir à Timée de Tauroménion qui, pendant des siècles, avait servi à nourrir la représentation de l'histoire nationale des Romains dont il fut, selon Momigliano, quasi le premier découvreur[69] ? Le passage de *la Vie de Timoléon* évoquant le culte d'*Automatia*, un *unicum* dans l'histoire religieuse grecque et romaine, est introduit par une citation explicite de Timée :

> (*À tous les actes de Timoléon on pourrait*) comme le dit Timée, appliquer ces vers de Sophocle :
>
> Dieux, était-ce Cypris, était-ce le Désir
>
> Qui assistait cet homme (*toude xunêpsato*) ? (XXXVI, 2.)

La présence d'Aphrodite et de son cortège (Éros, mais nous y introduirons aussi *Charis* que suggère plus loin la « reconnaissance » de Timoléon envers la *Tuchê* qui l'assiste) est quelque peu inattendue dans cette carrière de *condottiere*. Il y a dans son destin quelque chose qui semble échapper aux catégories ordinaires de Plutarque : une *grâce*

---

[67] On se reportera ici au dossier établi autrefois par Weinreich 1929.
[68] Polyen, I, 41, 1.
[69] Momigliano 1959.

particulière le porte de victoire en victoire, et cette grâce, Plutarque, de son propre aveu, l'a trouvée telle quelle dans son modèle.

V. *Timée et le hasard heureux*

Retournons donc au modèle[70] et cherchons ce qu'*Automatia* pouvait signifier pour lui. Si Timoléon lui-même n'était pas philosophe et n'appliquait pas les enseignements de Platon, son biographe Timée, du moins, était-il philosophe ? Ce que nous savons de lui le montre occupé à pourfendre Aristote et Théophraste à propos des Locriens dont la situation géographique pourrait nous ramener à Pythagore et à ses disciples, mais aussi à Empédocle (Timée, F 2, 6, 26a, 30). Il défend notamment Pythagore de l'accusation, qui agitait le IV^e^ et le III^e^ siècle, d'avoir enseigné la tyrannie, et vante dans sa secte la communauté des biens entre amis (*koina ta tôn philôn*, F 13b Jacoby). Une tradition voulait qu'Épaminondas, « que Timoléon brûlait particulièrement d'égaler[71] », ait été pythagoricien[72]. Au sujet d'Empédocle, nous apprenons notamment que Timée défendait une image positive de son action politique et une version « laïcisée » de sa mort, contre une interprétation magique ou mystique du personnage. Aussi a-t-on pu récemment proposer de reconnaître dans les *Sikelika* de Timée une scansion qui fait alterner la guerre (tyrannie) et la paix (restauration de la vie démocratique), comme dans la physique d'Empédocle. L'arrière-plan d'une philosophie proprement sicilienne a notamment permis à Riccardo Vattuone une élucidation du rôle d'Aphrodite et d'Éros dans la *Vie de Timoléon*, et de tirer parti du verbe *xunaptein* dans la citation de Sophocle ci-dessus : ce verbe peut être littéralement appliqué à l'agencement harmonieux des éléments sous le règne de *Philia*, par opposition à la désagrégation provoquée par *Neikos*. Nul besoin, dans ce cadre, d'une quelconque intervention surnaturelle pour expliquer le rôle de la « fortune » de Timoléon, que Timée n'avait pas inventé[73] : « in primo piano è la sapienza e l'accortezza degli uomini, la virtù dei loro progetti cui può *congiungersi*, ma solo in conseguenza, una "buona

[70] On discute la question des sources de Plutarque : d'autres historiens de la Sicile sont sur les rangs, dont Athanis et Philistos. Voir Sordi 1977 et Pearson 1987, chap. 2. Également Piccirilli 1990.
[71] Plutarque, *Timoléon* XXXVI, 1.
[72] Diodore, X, 11 ; Cornélius Népos, *Épaminondas* II, 2.
[73] Cf. Anaximène, *Rhétorique à Alexandre* VIII, 3.

sorte" (*eutychia*) che non ha evidemente nulla di *casuale*, ma che è *grazia* e *spontaneità* di amore[74] ».

Cette interprétation est tentante. Il serait néanmoins étrange qu'un historien à l'érudition uniquement livresque, comme le prétend Polybe, et qui a passé cinquante années de sa longue vie d'adulte à Athènes[75] ait pu se replier entièrement sur son passé sicilien, ne lire que les auteurs de sa patrie et rester sourd – en-dehors de quelques passes d'armes contre Aristote et Théophraste au sujet des gloires nationales de la Sicile – à toute la pensée athénienne de son temps. Surtout si la critique le compare (à son détriment, certes) à Aristote sur des points autrement plus importants : « Aristote et Timée ont tous deux entrepris de raisonner selon les vraisemblances, écrit Polybe. Mais chacun conviendra […] que la version d'Aristote mérite plus de créance[76]. » Timée appartenait-il à une école athénienne concurrente du Lycée ? Nous n'en avons aucune attestation et nous ne prétendrons pas non plus ranger notre historien dans une école particulière : mais l'histoire de la philosophie peut être autre chose qu'un contrôle d'orthodoxie ou d'hérésie préalable à l'affiliation d'un personnage ou d'un énoncé dogmatique à telle ou telle secte. Les querelles doctrinales, même déformées, atteignaient le grand public, comme on le voit dans la comédie dès les *Nuées* d'Aristophane ou, en politique, dans l'hymne ithyphallique par lequel les Athéniens célébrèrent en Démétrios Poliorcète un dieu visible et efficient, supérieur aux dieux de la tradition. À plus forte raison devaient-elles interroger aussi l'ensemble des « intellectuels » qui avaient chance de se trouver en contact régulier, voire en discussion suivie avec des membres des diverses écoles. S'est-on assez demandé, par exemple, à quelle profondeur avait pu retentir dans l'opinion de la classe lettrée l'affirmation épicurienne selon laquelle les dieux n'interviennent pas dans les affaires humaines ? En déduire l'affaiblissement de la piété traditionnelle et l'extension de l'athéisme en Grèce, c'est manquer la portée réelle du message épicurien. Ce trait impliquait un nouveau discours sur les dieux, non un abandon des rites. Les Grecs ont toujours parlé de leurs dieux, élaboré des exégèses. L'ardeur des antiquaires sur ce point, dans la période hellénistique (voir notamment la riche tradition des atthidographes), est l'expression d'une époque

[74] Vattuone 2002, 209.
[75] Pour le dossier et une courte discussion : Meister 1970.
[76] Polybe, XII, 6, 4.

et non un décalque du passé. D'autres, au même moment, pouvaient s'appuyer sur ce travail antiquaire pour proposer une lecture nouvelle de traditions anciennes.

Si Timée accordait tant de place aux « rêves, prodiges, fables incroyables », c'était peut-être qu'il s'associait aux spéculations de son temps et réfléchissait sur les dieux. Il lui arrivait de laïciser des traditions fabuleuses : ainsi, il refuse de croire à une disparition miraculeuse d'Empédocle[77]. Ou bien, son raisonnement s'exerçait subtilement sur les coïncidences qu'il repérait, de manière à donner sens à ces rencontres. Cicéron fait l'éloge de son à-propos : « C'est avec son habituel sens des concomitances (*concinne*) que Timée, dans ses *Histoires*, en évoquant l'incendie du temple de Diane d'Éphèse la nuit où naquit Alexandre, ajoute qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que Diane, voulant assister Olympias dans son accouchement, ait été absente de sa demeure[78]. » Plutarque, lui, ne verra que bouffonneries dans ces repérages de coïncidences et de symétries, quand par exemple Timée « dit qu'à son avis c'était un présage (*oiônos*) pour les Athéniens que le stratège [Nikias] portant un nom tiré du mot "victoire" (*nikê*) se fût opposé à l'expédition [de Sicile], et que, par la mutilation des hermès, la divinité leur signifiait à l'avance qu'ils auraient surtout à souffrir dans cette guerre du fait d'Hermocrate, fils d'Hermon ; et encore qu'il était naturel qu'Héraclès vînt en aide aux Syracusains à cause de Coré qui lui avait livré Cerbère […][79]. » C'est que Plutarque, en matière d'exégèse, présuppose une Providence dont l'orientation vers le Bien et la Justice, cachée aux yeux des hommes, reste pourtant toujours la même, dans chacune de ses manifestations particulières. Timée, au contraire, opère à la surface du connu, du visible et du repérable pour découvrir des liens entre des événements discontinus et localisés, grâce parfois à de simples rencontres lexicales ou des croisements de récits mythiques ; ses dieux ne sont pas ubiquitaires mais physiquement absents ou présents, selon un schéma récurrent dans le polythéisme grec ; leur comportement obéit à des motivations pratiques ou psychologiques déduites du mythe (Artémis vient accoucher Olympias, Héraclès est reconnaissant envers Syracuse), leur langage énigmatique utilise l'étymologie et le calembour. Le grand nombre ne raisonnait pas sur autre

[77] Diogène Laërce, VIII, 67 = *FGrHist* 566 F 6.
[78] Cicéron, *De natura deorum* II, 69 = *FGrHist* 566 F 150.
[79] Plutarque, *Nicias* I, 2–3 = *FGrHist* 566 F 102.

chose : l'anthropomorphisme divin comportait ces limitations, qui allaient jusqu'à enfermer le dieu dans son image, et une divination fondée sur des manipulations langagières existait bel et bien, c'était même une science parfaitement reconnue et rémunérée. De même, personne ne doutait qu'il arrivât aux statues divines de suer, d'émettre un bruit ou de s'agiter sans cause apparente : Plutarque lui-même, à plusieurs reprises, disserte très raisonnablement sur le sujet[80]. Entendre soutenir que, par exemple, les dieux n'agissent pas dans les affaires humaines, c'était donc voir s'évanouir tout un arrière-plan interprétatif à des coïncidences signifiantes et des *mirabilia* qui, pour paraître incroyables, n'en étaient pas moins patents et vrais. Raison de plus, à qui voulait, en outre, combattre les idées fausses, pour collectionner ces merveilles, les interroger, les comparer. L'histoire est vérité ou elle n'est pas, disait Timée[81]. Les signes divins, si attentivement répertoriés par les historiographes locaux, les inscriptions et les mémoires étaient une part de cette vérité.

VI. *Timée a-t-il entendu Épicure ?*

Allons plus loin : la nature, sinon toujours la lecture des signes dans la *Vie de Timoléon* sont-elles d'ailleurs incompatibles avec tel courant philosophique contemporain de Timée et nommément la doctrine épicurienne ? Elles nous paraissent au contraire témoigner d'une réelle proximité avec cette doctrine-là. En effet, une telle proximité permettrait, sur le plan des vraisemblances, d'expliquer le caractère improbable des événements notés par Timée et l'absence de profondeur psychologique humaine afférente. C'est justement dans la discontinuité des effets que l'épicurien observe la cause ou la déclare provisoirement impénétrable. Dans le *De signis* de Philodème[82], traité de canonique polémiquant contre l'argumentation stoïcienne, il est démontré que les *mirabilia* relèvent, comme les autres phénomènes, de l'inférence par analogie ou similarité, qui permet de remonter des signes visibles aux réalités invisibles. Si en effet l'on supprimait la différence, en

[80] Cf. Plutarque, *Coriolan* XXXVII, 9–38, 7 ; *Camille* VI, 1–6 ; *Périclès* VI, 1–5 ; XXXV, 2 ; *Sur les oracles de la Pythie* 402E.

[81] Polybe, XII, 7, 12.

[82] Philodème appartient au temps de Cicéron, mais son traité exprime et développe la doctrine épicurienne : il nous est loisible de supposer que Timée a pu connaître ce point de l'enseignement canonique du maître.

l'occurrence le trait d'unicité de ces *mirabilia* ou *paradoxa* (par exemple, le carré de quatre est le seul dont la superficie et le périmètre soient identiques), l'identité remplacerait la similarité et on supprimerait du même coup la possibilité de l'inférence et de l'accès logique au non-évident[83]. En d'autres termes, les cas uniques ou rares ne contredisent nullement le processus inférentiel par la similarité, ils fournissent au contraire l'occasion d'exercer un tel raisonnement.

– Prenons, par exemple, le prodige de la torche mystique accompagnant le navire de Timoléon. Il s'inscrit dans la suite de toute une procédure de consultation oraculaire et de recueil des signes, ordinaire en Grèce avant toute expédition militaire, à laquelle pourvoit un nombreux personnel : au sanctuaire de Delphes mais aussi à Corinthe même, où les prêtres prient les dieux pour leur recommander la petite flotte, cependant que les mythographes s'activent à sonder les relations entre la Grèce et la Sicile, entre Corinthe et Syracuse. Le rêve des prêtresses, dans ce contexte, est immédiatement sanctionné par le rite de la consécration d'un navire ; la torche mystique qui apparaît ensuite à l'avant de ce même navire constitue un signe lui-même cohérent avec ladite consécration : toute l'iconographie signale les divinités éleusiniennes par les torches qu'elles brandissent et qui rappellent le caractère nocturne du cheminement initiatique. Notons que l'appui des deux déesses se manifeste également par une flamme jaillissante, dans le récit plutarchéen de la bataille de Salamine[84]. S'agit-il de superstition (*deisidaimonia*) ? Mais pourquoi parlerait-on de « crainte » des dieux, quand il ne s'agit que de diagnostiquer leur appui ? Et quand ces divinités éleusiniennes sont, avec le mythe de la diffusion de la culture du blé, les porteurs mêmes de la civilisation parmi les hommes – un thème de propagande éleusinienne qui parcourut largement la Grèce et auquel un Isocrate, par exemple, avait donné un écho[85] dont l'épicurien

---

[83] Cf. deux articles récents : Delattre-Biencourt & Delattre 2004 (avec texte et traduction) ; Delattre 2005.

[84] Plutarque, *Thémistocle* XV, 1.

[85] Cf. le *Panégyrique* d'Isocrate (§ 28–31) : « 28 Quand Déméter fut arrivée dans notre pays lors de ses courses errantes provoquées par l'enlèvement de Perséphone, quand elle eut éprouvé de la bienveillance pour nos ancêtres à la suite de leurs services dont nul autre que les initiés ne peut entendre parler (*tois memuêmenois akouein*), quand elle leur eut accordé deux sortes de récompenses, qui sont précisément les plus grandes : les récoltes (*karpous*), qui nous ont empêché de vivre à la façon des bêtes, et l'initiation, qui, à ceux qui y participent, donne pour la fin de la vie et pour toute l'éternité (*kai tou sumpantos aiônos*) de plus douces espérances, 29 notre cité fut non seulement aimée des dieux, mais amie des hommes au point qu'ayant la disposition

Atticus et Cicéron, à trois siècles de distance, restaient encore enthousiastes[86] ? Certes, les épicuriens professaient l'indifférence des dieux à l'égard des hommes : la doctrine n'admet aucun « signe » exprimant la volonté divine. Mais le but était d'éradiquer les terreurs religieuses, non de supprimer les cultes, et de même que l'absence de douleur suffit à procurer le plaisir, l'absence de crainte suffit à la paix des cœurs[87]. Éleusis du reste ne heurtait aucune conscience raisonnable et passait si peu pour le siège de terreurs religieuses qu'un Platon put y trouver un modèle pour l'initiation philosophique[88] et que, des siècles plus tard, l'hiérophante crut un jour de son devoir d'écarter des mystères un charlatan comme Apollonios de Tyane[89]. Des attestations sporadiques laissent même entrevoir des relations excellentes entre Éleusis et les milieux épicuriens comme tels[90]. Il serait tout à fait cohérent avec la doctrine, comme avec les sources archéologiques, que les épicuriens aient été encouragés à rechercher des « visions bienheureuses », celles notamment dont toute la tradition nous enseigne qu'Éleusis permettait

---

de si grands biens, elle ne les refusa pas aux autres et donna à tous une part de ce qu'elle avait reçu […]. »

[86] Cicéron, *Lois* II, 36 : « Si ta ville d'Athènes me semble avoir mis au jour et apporté dans l'existence des hommes tant de bienfaits de choix et de présents merveilleux, elle ne nous a pourtant rien donné qui soit meilleur que ces Mystères. Ce sont eux qui, nous éloignant d'une vie sauvage et cruelle, nous ont civilisés et amenés à la douceur d'une existence humaine ; qui nous ont fait connaître les "premiers accès" (*initia*), comme on dit, mais en réalité, les vrais principes de la vie (*re uera principia uitae*), et qui nous ont donné, en plus d'une théorie qui nous enseigne à vivre dans la joie (*cum laetitia uiuendi rationem*), celle qui nous permet de mourir avec une espérance meilleure. »

[87] Il n'y a aucun mal, dira Lucrèce (II, 655–660), à applaudir au cortège de Cybèle comme à une allégorie de la terre porteuse de semences, à appeler la mer Neptune et Cérès le blé, pourvu que les scrupules infâmes de la *religio* ne viennent pas bousculer l'âme, la « contaminer ».

[88] Platon, *Phèdre* 250b–d.

[89] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* IV, 18.

[90] Épicure était initié aux Mystères, comme on le lit dans Philodème, *De Pietate* I, 554–559 ; 802–810. Au IIe siècle de notre ère, sous Antiochos IV Épiphane, ce sont les deux *genê* où se recrutent les prêtres d'Éleusis qui font voter un décret en l'honneur d'un père et de ses deux fils, ambassadeurs du roi syrien, dont l'un au moins fut un épicurien renommé, Philonidès de Laodicée (*IG*, II², 1236, Athènes, agora, avant le milieu – première décade ? – du IIe siècle avant notre ère : décret des Kérykes et des Eumolpides en l'honneur de Philonidès et de ses deux fils, Philonidès et Dicéarque ; cf. Raubitschek 1949). Atticus, l'aimable épicurien romain, non seulement évoque avec émotion sa propre initiation (en compagnie de Cicéron ?), mais encore est honoré d'un portrait consacré à Éleusis par les enfants de son maître épicurien Phèdre : lequel reçoit à son tour, de la part d'autres élèves romains, l'honneur d'un portrait dans l'Éleusinion. Voir le dossier dans Koch Piettre 2005 a, 226 ; ajouter Cornélius Népos, *Atticus* 3 et 12.

la rencontre. Le don de la civilisation, qui est celui de Déméter, crée d'autre part le cadre de la sécurité recherchée par Épicure. Enfin, le « bon espoir au sujet de la mort » enseigné par Éleusis répondait à l'un des maîtres-mots de la doctrine : ne pas craindre la mort[91]. Si Timoléon faisait voile vers la Sicile avec une pareille caution, cela signifiait, au moins sur un mode allégorique, qu'il y apportait la paix, la sécurité, voire aussi une conception du divin opposée à toute crainte des dieux, à toute *deisidaimonia*. En cela il promettait de restaurer une tradition bien sicilienne que Timée paraît s'être plu à rapporter : Diodore, qui semble sur ce point avoir suivi Timée, lequel localise en Sicile le rapt de Coré, confère à l'île l'honneur d'avoir la première produit le blé, don de Déméter[92]. Avec les signes accordés par Déméter à Timoléon, il n'y avait donc pas de quoi contredire la représentation souriante et apaisée du divin que prônaient les épicuriens.

Notons d'ailleurs que parmi les biographes de Timoléon, Plutarque et Cornélius Népos s'accordent pour construire autour de cette existence un climat religieux très particulier et même un ensemble de fondations religieuses inédites. En-dehors d'Apollon consulté à Delphes, Déméter et Coré, Aphrodite, Automatia et le Démon Sacré forment une ronde souriante. Le culte des deux derniers est présenté comme une création de Timoléon lui-même. Mais il faudrait ajouter le culte même de Timoléon, instauré par les Syracusains selon Plutarque, par « toute la

---

[91] C'est ce que P. Grimal avait bien compris : « Pour un épicurien, la théologie n'est pas une connaissance vaine, elle exerce une action sur l'âme, qu'elle prépare à atteindre les plus hauts sommets de la sagesse, par une sorte d'imitation des dieux, fruit d'une contemplation sereine de leur majesté et de leur bonheur. Les mythes, disaient les épicuriens, ne contiennent pas une vérité matérielle – Déméter n'a jamais confié à Triptolème les semences du blé, pour qu'il enseigne aux hommes l'art de les cultiver ; elle n'a jamais parcouru le monde, à la lumière des torches, pour découvrir le ravisseur de sa fille, et celle-ci ne partage pas, aux Enfers, la couche d'Hadès. Mais ces mythes, et quelques autres, dont la déesse était l'héroïne, apportaient réellement une révélation d'ordre spirituel ; ils montraient comment les hommes, avec l'agriculture, avaient abandonné une vie sauvage, errante, toute faite de violence – la vie des pasteurs – pour une existence sédentaire, celle des laboureurs, qui rendait possible la formation de sociétés stables, et la naissance des lois. Déméter, ainsi, avait donné aux humains la condition même de cette paix intérieure, l'ataraxie, l'absence de trouble, qui était pour les épicuriens le Bien suprême » (Grimal 1986, 74 sq.).

[92] Diodore, V, 4, 2 ; 2, 4 ; Plutarque, *Timoléon* VIII, 8 ; cf. Brown 1958, 37. La Sicile et la Grande Grèce rivalisent entre elles : Pythagore aurait rapporté de son séjour aux Enfers les « prescriptions de la Mère » (*tês mêtros paraggelmata*) : il s'agirait, selon W. Burkert, des conseils de Déméter. À la mort de Pythagore, dit Timée, sa maison fut transformée en un temple de Déméter (Bollansée 1999, 132 sq.).

Sicile » selon Cornélius Népos[93]. Selon Plutarque, ce culte, auquel est affecté un budget particulier, a pour théâtre son tombeau « environné de portiques et de palestres » et un gymnase portant le nom du héros (*Timoleonteion*) : le modèle paraît être à la fois le culte héroïque de l'ancêtre fondateur et l'Académie ou le Lycée ! Mais Cornélius Népos apporte un autre renseignement : c'est le jour anniversaire de la naissance de Timoléon qui devient un jour de fête pour la Sicile entière, parce que Timoléon avait remporté toutes ses plus grandes batailles précisément ce jour-là, par des « hasards merveilleux », *mirabiles casus*. Le modèle, cette fois, paraît bien consister dans le testament d'Épicure et les cultes qu'il institua aux jours anniversaires de sa naissance ou de celle de ses frères[94]. En sorte que seul l'antique culte d'Adranos, au pied de l'Etna grondant et fumant, et son assistance miraculeuse paraissent détonner dans ce paysage religieux recomposé et capable de servir à combattre la *deisidaimonia*.

– Prenons d'autre part les consultations des devins : elles ne sont pas nombreuses dans la *Vie de Timoléon* selon Plutarque (VIII, 7 ; XXVI, 6)[95] ; quelle que soit là-dessus l'opinion des esprits forts (et notamment d'Épicure), ce sont, en temps de guerre, des usages réglementaires, et une bonne historiographie ne pouvait manquer d'en rehausser le récit des principales batailles. S'agissant de situations où se décident la vie ou la mort, comment un général pouvait-il du reste y déroger sans décourager les soldats ? La raison n'en était point choquée : Plutarque connaît même un devin capable de tenir tête à Anaxagore[96]. Les modes de consultation des dieux sont d'autre part des méthodes éprouvées : et ce sont presque des cas d'école qui sont évoqués dans la *Vie de Timoléon*, avec par exemple les deux aigles apparaissant avant la bataille du Crimisos. Quel esprit fort aurait pu négliger ces signes, quand en plus ils se montraient encourageants, sans faire étalage de la plus dangereuse sottise ? Et comment mieux faire montre d'un esprit critique qu'en y appliquant une exégèse ?

Il est cependant remarquable que la plupart des signes recueillis par Timoléon et par son historien échappent aux devins, n'ont aucun

[93] Cornélius Népos, XX, 5, 1.
[94] Diogène Laërce, X, 18.
[95] Il faut ajouter le devin que Timoléon s'adjoint comme complice – et comme caution morale ? – dans le meurtre de son frère : « il s'appelait Satyros selon Théopompe, mais Orthagoras selon Éphore et Timée », précise Plutarque (IV, 6) : Orthagoras, « Celui-qui-programme une parole droite » !
[96] Plutarque, *Périclès* VI, 2–5.

caractère surnaturel intrinsèque et se produisent de manière inopinée et spontanée. Ils sont, en d'autres termes, *automata*, ce qui signifie qu'avant d'être interprétés, ils doivent encore être reconnus comme signes, voire librement constitués comme tels. Les prodiges (éclipses, *terata* : mais on n'en trouve aucun dans *Timoléon*), les événements inattendus et spectaculaires, dont la rencontre frappe nécessairement les sens et l'entendement, s'offrent d'eux-mêmes comme signes à interroger. On peut en dire autant de ce qui se manifeste dans le contexte d'un sanctuaire : ainsi la couronne qui tombe sur la tête de Timoléon dans l'enceinte delphique (comme si le dieu était venu accueillir son visiteur au-delà de son seuil et prévenait sa demande) ou le cachet d'heureux augure qu'un tirage au sort porte au premier plan. Mais que dire des fameux *selina*, ces herbes transportées par des bêtes de somme qui, au passage, deviennent présages de mort, puis de victoire, selon qu'ils sont interprétés par les soldats frappés de crainte superstitieuse ou par leur général ? Ils ne se donnent comme signes que par coïncidence entre les circonstances de leur apparition (l'imminence d'un engagement militaire), la chose (ces herbes) et son usage (usage funéraire *vs* usage agonistique des *selina*) – et cela dans la mesure seulement où cette coïncidence est effectivement relevée par la bonne personne au moment critique. L'exégèse de Timoléon sur ce point est elle-même marquée par l'aléatoire, elle relève de l'aubaine.

Cependant, de ces signes *automata* le récit tire la figure de la déesse Automatia, honorée par Timoléon en un culte privé une fois qu'il s'est retiré de la vie politique. Cette allégorie de l'heureuse chance élève en un principe actif la collection des coïncidences qui gouvernèrent les succès de Timoléon. L'unicité de ce culte et son institution tardive, *post euenta*, suggèrent qu'Automatia n'était pas une divinité qu'on pût solliciter mais uniquement admirer et applaudir dans l'événement de la coïncidence et de la chance : elle n'existait que par ses manifestations mêmes ou par le souvenir heureux que son image ravivait. Ses « signes » l'avaient constituée tout entière. Or, une telle divinité ne serait pas incompatible avec une perspective épicurienne. En termes épicuriens, un événement se définit précisément comme un accident, une co-ïncidence, une rencontre heureuse d'atomes capables de mutuelles associations, ou le choc malheureux de corps non compatibles qui se désagrègent sous l'impact. La coïncidence heureuse, dans ces conditions, s'accompagne volontiers de l'impulsion joyeuse et spontanée du *clinamen*. Lucrèce en décrivait le principe par l'image des chevaux s'élançant tout bouillants dans l'arène dès que s'ouvrent leurs stalles au

signal du départ[97]. Ainsi l'association opérée par Timoléon entre le persil et la victoire aux Jeux isthmiques résulte d'une rencontre fortuite de représentations combinables mais, de la part de Timoléon, au hasard s'ajoute la spontanéité du geste d'adhésion aux circonstances, de la conformation de son projet aux données du moment, de l'appui pris sur les signes pour un élan vers l'action. Le même élan joyeux précipite ses hommes à la traversée de la rivière Lamyrias, contre les troupes d'Hikétas, tyran de Léontini allié aux Carthaginois, au premier regard sur le trophée gravé sur la bague tirée au sort. Il faut, pour en mesurer le sens, comparer cet épisode à un épisode symétrique dans les *Sikelika* de Timée, celui de la bataille d'Himère qui vit les troupes d'Agathoclès succomber sous les assauts des Carthaginois, en une défaite qui ruina, une génération plus tard, tous les succès de Timoléon : en effet, le récit de ce désastre, que Diodore (XIX, 108–109) sans nul doute emprunte à Timée, montre les soldats du tyran tout hésitants devant le fleuve Himère, n'osant le traverser pour assaillir l'ennemi, parce qu'ils ont l'esprit troublé d'une vieille prophétie selon laquelle un grand nombre d'hommes étaient destinés à périr dans le voisinage de la colline Eknomos (« Hors-la-loi »), où ils se tenaient ; cette prophétie devait-elle s'appliquer aux Carthaginois ou à l'armée d'Agrigente ? Finalement, c'est une cause inopinée (*paralogos tis aitia* : des rapines improvisées dans le camp adverse) qui va déclencher la bataille où la malchance l'emportera. L'absence de tout trait d'union anticipé entre la prophétie et la situation présente, l'absence d'élan provoquent la dissolution. Or, un article de Guido Schepens met très finement cet épisode en relation avec un passage où Polybe (XII, 25, cf. 24, 5) manifestement incriminait la superstition, la *deisidaimonia* de Timée : il y est question de l'insistance que met Timée à récuser l'idée que le fameux taureau de bronze de Phalaris se soit jamais dressé à Agrigente. Ce n'est pas, argumente Schepens, que le taureau selon Timée n'ait jamais existé, mais il avait été érigé sur la colline Eknomos, un fortin de l'ignoble tyran Phalaris, et non dans la ville elle-même. Pourquoi Timée aurait-il à ce point tenu à localiser le taureau à Eknomos ? C'est qu'il fallait, écrit Schepens, que la défaite d'Agathoclès eût un sens, par cette rencontre du tyran détesté avec le tyran paradigmatique Phalaris ; il fallait que la défaite apparût comme un signe des dieux. Ainsi s'expliquerait le

[97] Lucrèce, II, 263–265.

fait que la polémique de Timée au sujet du taureau de Phalaris ait pu illustrer, aux yeux de Polybe, la *deisidaimonia* de Timée[98].

Voire. La coloration religieuse pourrait être très secondaire : nous suggérons que l'essentiel a pu être aux yeux de Timée d'établir la symétrie, de souligner un lien d'un épisode à l'autre, d'une victoire à une défaite, d'un champion de la liberté à un tyran détesté. Si en effet on rétablit la symétrie, non entre Phalaris et Agathoclès mais entre Timoléon et Agathoclès, entre deux comportements opposés d'une armée face à un fleuve à traverser et un signe à interpréter, alors ce qui nous frappe ce n'est pas la superstition de Timée mais justement cet attachement à signaler un parallèle, à lier des événements disjoints. Ce trait n'est qu'une manifestation parmi d'autres du mérite principal que la grande Histoire reconnaît à Timée, le mérite d'avoir su établir une chronologie précise grâce à des tables de quadruples synchronies entre les listes des vainqueurs olympiques et celles des prêtresses d'Argos, des éphores de Sparte et des archontes d'Athènes[99]. À l'école d'un disciple d'Isocrate (Philistos, historien de la Sicile), Timée avait apparemment appris l'art des *isa*, des symétries rhétoriques, et les appliqua à l'histoire. Mais, en histoire, ces symétries ne sont pas un simple ornement. Au milieu des accidents décousus qui font la matière de l'histoire, où le temps, selon Épicure, n'est qu'un accident secondaire propre à tous les autres accidents, *sumptôma sumptômatôn*[100], le rôle de l'historien est justement de recueillir ces « symptômes » et de les relier entre eux, ne fût-ce que par le fil de son récit. Le préfixe du substantif *sumptôma* indique qu'en soi, un accident, c'est déjà une rencontre, c'est déjà une première association qui crée l'événement comme tel : une *co-ïncidence* au sens propre. À partir de ce noyau, il faut alors repérer les liens, tous les liens possibles, à la surface des événements et de l'évidence même qui les relie (*auto to enargêma*) et crée l'illusion du temps, en multipliant les parallèles, les balancements, les symétries, les synchronies. Une vie comme celle de Timoléon, qui s'offre elle-même toute tissée déjà de telles rencontres et les transforme par son action en une œuvre civilisatrice, est une bénédiction pour un tel historien. Une vie comme celle d'Agathoclès, au contraire, ne présente que rencontres manquées,

---

[98] Schepens 1978. Bianchetti 1986 insiste sur la signification religieuse du taureau de Phalaris, précipité à la mer selon Timée.

[99] Polybe, XII, 11, 1 = *FGrHist* 566 T 10. Cf. Asheri 1991–1992.

[100] Sextus Empiricus, *Adu. Math*. X, 219–226. Cf. Épicure, *Lettre à Hérodote* 72–73.

occasions avortées : pour la sauver de l'insignifiance, l'historien Timée pourra cependant la relier, par la symétrie, à celle de Timoléon[101], et les ferments de la décomposition apparaîtront de cette manière comme les germes d'une possible recomposition (dans ce double mouvement qui en effet évoque l'alternance de Philia et de Neikos dans le poème d'Empédocle, on peut trouver un écho du poète d'Agrigente mais, de l'arrêt sur le second mouvement, celui de la décomposition, on a un meilleur exemple dans le poème de Lucrèce, avec son ouverture sur Vénus et sa conclusion sur la peste d'Athènes)[102]. L'historien suffit à la cohérence de l'ensemble, *pourvu qu'aucun des liens qu'il repère ne puisse être contesté*, puisque toute remise en cause de leur véracité démaillerait son patient tricotage.

Si le sens de l'histoire est d'abord celui que l'historien parvient à lui donner par le repérage des coïncidences, un événement isolé est un non-événement, mais tous les liens repérés et attestés ont la même valeur de signes. D'où peut-être les vétilleuses chicanes et la censure sourcilleuse que la réputation prêta à Timée, au point qu'on lui donna le surnom d'*Epitimaios*, le Censeur. Timée ne supportait pas la critique et n'avait qu'une règle, la Règle même, le *kanôn*, à savoir la vérité dans sa tranchante évidence :

> Si une règle, dit Timée, est trop courte ou trop étroite, tout en possédant la qualité essentielle de toute règle, il faut malgré cela la désigner sous ce nom ; pour celle au contraire qui ne serait pas droite et se trouverait ainsi dépourvue de ce qui est le propre d'une règle, il faut, pour la désigner, employer tout autre mot que celui-là. De la même façon, quand des ouvrages d'histoire présentent des défauts de style ou d'exécution ou d'autres imperfections sur des points particuliers, tout en ne s'écartant pas de la vérité, ils peuvent prétendre à ce nom d'histoire. Mais s'ils s'en écartent, il ne faut plus les appeler ainsi (Polybe, XII, 12, 1–2).

---

[101] Nous serions tentée de reconnaître, pour l'attribuer à Timée, une semblable symétrie entre l'entrée triomphale, dans le théâtre de Syracuse où se tenaient les assemblées, de Timoléon, le pourfendeur des tyrans, vieilli et sorti de charges, juché sur un char traîné par des mules – Plutarque, *Timoléon* XXVIII, 6 ; Cornélius Népos, *Timoléon* IV, 2 – et la première entrée sur l'agora d'Athènes du tyran emblématique Pisistrate, sur un chariot attelé de mules qu'il avait blessées pour feindre d'être poursuivi par les ennemis, dans la célèbre description d'Hérodote (I, 59).

[102] On notera que le taureau de Phalaris est chez Épicure l'emblème de la plus grande douleur, qui pourtant n'altèrerait pas le bonheur quasi divin du philosophe, mais au contraire le confirmerait : Cicéron, *Contre Pison* XVIII, 42 ; *De finibus* II, 88 ; *Tusculanes* II, 17 et V, 73 ; Sénèque, *Épîtres* VII, 66, 18 ; *De ira* II, 5, 1–2.

Notons que ce terme de « canon » avait été préféré par Épicure à celui de « logique » pour désigner la partie de la philosophie qui décrit et qui norme les opérations de pensée. Suggérons que, par sa « règle » de vérité intransigeante, Timée ne mesurait pas la vérité des faits eux-mêmes mais les liens directs, quels qu'ils fussent, qui lui permettaient de les réunir en ligne droite. Et rappelons, d'autre part, que l'intolérance dogmatique a été largement illustrée par divers épicuriens, à commencer par Colotès dont les invectives hérissaient Plutarque. On comprend par là qu'il était absolument nécessaire que le taureau de Phalaris se fût dressé un jour à Eknomos pour être ensuite précipité dans les flots comme un objet impur ; et qu'il n'eût jamais pu se trouver ni à Agrigente ni à Carthage. Car sinon, il n'y aurait pas eu non plus de symétrie inversée entre l'armée d'Agathoclès devant l'Himère et celle de Timoléon devant le Lamyrias ou devant le Crimisos. Et de la dissolution des armées d'Agathoclès n'aurait pas pu surgir, pour résister à Carthage, ce rejeton des débris de Troie dont Timée, en historien chasseur de signes, paraît avoir le premier diagnostiqué l'importance, à savoir la puissance romaine…

VII. *Conclusion : une hypothèse pour Adranos*

Ou la Providence, ou les atomes, répétait Marc-Aurèle. Comment faire de l'histoire avec des atomes ? Par le relevé des *sumptômata*, des coïncidences, là surtout où elles s'avèrent *eupotmia*, porteuses de civilisation et de félicité, comme les déesses d'Éleusis et comme Timoléon qui rétablit les cités là où, en Sicile, elles s'étaient transformées en pâturages traversés de cerfs et de sangliers[103]. Nous pouvons maintenant revenir au dieu Adranos et constater que les miracles que lui prête Plutarque, en-dehors de prodiges conventionnels à la romaine, sont sans doute ceux-là mêmes qu'il a trouvés dans son modèle Timée, c'est-à-dire les plus extraordinaires *coïncidences*, notamment dans l'épisode de l'assassinat manqué de Timoléon que nous citions tout du long au début de notre texte. Adranos serait-il un des noms d'Automatia ? Comment une telle allégorisation d'une antique divinité sicule aurait-elle pu à ce point négliger la tradition cultuelle ? Mais nous n'avons nullement à aller jusque-là. Qu'il nous suffise de prendre garde au nom du dieu :

[103] Plutarque, *Timoléon* XXIV, 4–5, cité *supra*.

Adranos, quelle dénomination idéale pour quelqu'un – Timée, donc, supposons-nous – que son environnement intellectuel entraînait à appliquer sur l'histoire la grille de l'atomisme ou même seulement, pourquoi pas, les lunettes de l'aristotélisme ! Pour un Grec[104] friand, on le sait, d'étymologies, A-dranos n'est-ce pas « Celui-qui-n'agit-pas », un *deus otiosus* ? Le *deus otiosus* d'Aristote[105] met l'univers en branle par la seule activité contemplative. Les dieux inertes et bienheureux d'Épicure, eux, dans leur *ataraxia*, ne se laissent troubler par rien : aucun souci, aucune sollicitude ne peuvent léser leur sécurité, comme des flèches dévieraient spontanément de leur cible sous l'action d'une force répulsive ; inversement, ils accueillent spontanément tout ce qui peut contribuer à leur bonheur : « Adonnés continuellement à leurs propres vertus, ils accueillent leurs semblables, considérant comme étranger tout ce qui n'est pas tel[106]. » Le flair infaillible des chiens gardiens, selon Élien, du sanctuaire d'Adranos peut offrir une image d'une pareille sécurité, à laquelle en tout cas Timoléon, selon Plutarque, s'abandonne avec confiance et jubilation. Timée aura pu, à travers ce dieu déjà hellénisé élu par Timoléon, unir son nationalisme sicilien à une méthode historique fondée sur les rencontres et ouverte aux débats de l'Athènes de son temps, notamment à l'école d'Épicure. Cet épicurisme latent – non exclusif d'une fréquentation assidue des textes d'Aristote[107] –, qui apporterait une réponse au questionnement insistant de la critique contemporaine sur des influences philosophiques visiblement à l'œuvre chez Timée de Tauroménion, Plutarque ou bien ne l'a pas discerné, ou bien a voulu lui substituer sa démonologie, voire une entité mixte comme la « Fortune de Timoléon », sans pourtant faire mentir son modèle. Mais les signes qu'il énumère, quoique *paradoxa* et *mirabilia*, sont bien dans la nature : ce sont eux qui font l'événement et qui, recueillis par un premier historien, lui servent ici à construire l'histoire.

---

[104] Et c'est une Grecque d'aujourd'hui, Ioanna Patera, qui nous a la première suggéré cette « étymologie » si pertinente dans notre hypothèse. Qu'elle en soit vivement remerciée.

[105] Aristote, *Métaphysique* Λ, 7–9.

[106] Épicure, *Lettre à Ménécée* 124 (trad. M. Conche). Nous n'insistons pas sur la complexité des lectures de cette phrase, dont le sens nous paraît pourtant clair. Nous nous sommes exprimée sur la question (Koch Piettre 2005 a).

[107] Rappelons l'essentiel *Aristotele perduto* de Bignone 1936.

Bibliographie

Ampolo, C. (éd.) *et alii* 1989, *Italia omnium terrarum parens. La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Sicani, Siculi, Elimi, Antica madre*, Milan : Scheiwiller.

Arnold-Biucchi, C. 1981, « Adranos II », dans *Lexicon Iconographicon Mythologiae Classicae*, IA, Zurich-Munich : Artemis.

Asheri, D. 1991–1992, « The Art of Synchronization in Greek Historiography : The Case of Timaeus of Tauromenium », *Scripta classica Israelica* 11, 52–89.

Berve, H. 1963, Recension de Sordi 1961, *Gnomon* 35, 375–383.

Bianchetti, S. 1986, « Falaride pharmakon degli Agrigentini », *Sileno* 12, 101–109.

Bianchi, O. & Thévenaz, O. (éd.) 2004, *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Lausanne : Peter Lang (Écho 4).

Bignone, E. 1936, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence : La Nuova Italia.

Blaive, F. 1995, « Le rituel romain des *Robigalia* et le sacrifice du chien dans le monde indo-européen », *Latomus* 54/2, 279–289.

Bollansée, J. 1999, *Hermippos of Smyrna and his Biographical Writings. A Reappraisal*, Louvain : Peeters.

Borgeaud, P. & Volokhine, Y. (éd.) 2005, *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Berne : Peter Lang.

Brenk, F. E. 1977, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's* Moralia *and* Lives, Leyde : Brill.

Brown, T. S. 1958, *Timaeus of Tauromenium*, Berkeley-Los Angeles : University of California Press.

Canciani, F. 1981, « Adranos I », dans *Lexicon Iconographicon Mythologiae Classicae*, IA, Zurich-Munich : Artemis.

Cordano, F. 2002, « Le identità dei Siculi in età arcaica sulla base delle testimonianze epigrafiche », dans Moscati Castelnuovo (éd.) 2002, 115–135.

Corsano, M. 1977, « "Sodalitas" et gentilité dans l'ensemble lupercal », *Revue de l'histoire des religions* 191/2, 137–158.

Delattre-Biencourt, J. & Delattre, D. 2004, « Le recours aux "mirabilia" dans les polémiques logiques du Portique et du Jardin (Philodème, *De Signis*, col. 1–2) », dans Bianchi & Thévenaz (éd.) 2004, 221–237.

Delattre, D. 2005, « Les enjeux épicuriens de la polémique autour du signe : le témoignage de Philodème », dans Kany-Turpin (éd.) 2005, 13–28.

Fabre, T. & Puccio, D. (éd.) 2002, *Retrouver Palerme*, Arles : Actes Sud (La Pensée de Midi 8).

Focke, F., Mewalt, J., Vogt, J., Watzinger, C. & Weinreich, O. (éd.) 1929, *Genethliakon Wilhelm Schmid zum siebzigsten Geburtstag am 24. Februar 1929*, Stuttgart : Kohlhammer.

FGrHist : Jacoby, F. (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leyde : Weidmann-Brill, 1923–1958.

Gallo, I. (éd.) 1996, *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, Naples : D'Auria.

Geiger, J. 1995, « Plutarch's *Parallel Lives* : The Choice of the Heroes », dans Scardigli (éd.) 1995, 165–190.

Georgoudi, S. 2005, « L'"occultation de la violence" dans le sacrifice grec », dans Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt (éd.) 2005, 115–141.

——. 2008, « Le consentement de la victime sacrificielle : une question ouverte », dans Mehl & Brulé (éd.) 2008, 139–153.

Georgoudi, S., Koch Piettre, R. & Schmidt, F. (éd.) 2005, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout : Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 124).

Gourevitch, D. 1968, « Les chiens, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 80, 247–281.
Graf, F. 2005, « Plutarch und die Götterbilder », dans Hirsch-Luipold (éd.) 2005, 251–266.
Grimal, P. 1986, *Cicéron*, Paris : Fayard.
Hardie, P. 1996, « Sign Language in *On the Sign of Socrates* », dans Van der Stockt (éd.) 1996, 123–136.
Heurgon, J. 1965, « Les inscriptions de Pyrgi et l'alliance étrusco-punique autour de 500 av. J.-C. », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 109, 89–104.
Hirsch-Luipold, R. (éd.) 2005, *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin-New York : de Gruyter.
IG : Inscriptiones Graecae, Berlin : Reimer, 1873–.
Jenkins, G. K. 1962–1963, « Piakos », *Gazette numismatique suisse* 12, 17–20.
Kany-Turpin, J. (éd.) 2005, *Signe et prédiction dans l'Antiquité. Actes du Colloque international interdisciplinaire de Créteil et de Paris (22–23–24 mai 2003)*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
Koch Piettre, R. 1996, *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, Thèse de l'EPHE (M. Detienne dir.), Paris.
——. 2005 a, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Paris : Belin.
——. 2005 b, « La *Chronique* de Lindos, ou comment accommoder les restes pour écrire l'Histoire », dans Borgeaud & Volokhine (éd.) 2005, 95–121.
La Rosa, V. 1989, « Le popolazioni della Sicilia : Sicani, Siculi, Elimi », dans Ampolo (éd.) 1989, 3–110.
Lonis, R. 1979, *Guerre et religion à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris : Les Belles Lettres (Annales littéraires de l'université de Besançon 238).
Mainoldi, C. 1984, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne, d'Homère à Platon*, Paris : Ophrys.
Maniscalco, L. & McConnell, B. E. 2003, « The Sanctuary of the Divine Palikoi (Rocchicella de Mineo, Sicily) : Fieldwork from 1995 to 2001 », *American Journal of Archaeology* 107/2, 145–180.
Manni, E. 1961, « Licofrone, Callimaco, Timeo », *Kokalos* 7, 3–14.
Mehl, V. & Brulé, P. (éd.) 2008, *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
Meister, K. 1970, « Das Exil des Timaios von Tauromenion », *Kokalos* 16, 1970, 53–59.
Meurant, A. 1998, *Les Paliques, dieux jumeaux siciliens*, Louvain-la-Neuve : Peeters.
Miccichè, C. & Modeo, S. (éd.) 2006, *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena. Atti del Convegno di studi (Caltanissetta, 21–22 maggio 2005)*, Palerme : Regione Siciliana, 2006.
Momigliano, A. 1959, « Atene nel III secolo a.C. e la scoperta di Roma nelle storie di Timeo di Tauromenio », *Rivista storica italiana* 71, 529–556.
Morawiecki, L. 1995, « Adranos. Una divinità dai molteplici volti », *Kokalos* 41, 29–50.
Moscati Castelnuovo L. (éd.) 2002, *Identità e prassi storica nel Mediterraneo greco*, Milan : ET.
Musti, D. 1988–1989, « Tradizioni letterarie », dans *Da Cocalo a Ducezio. Incontri tra genti nella Sicilia antica. Atti del VII Congresso internazionale di Studi sulla Sicilia antica (Palermo, 1988)*, *Kokalos* 34–35, 209–226.
Niese, B. 1905, « Duketios », dans *RE* 5.2, col. 1782 sq.
Nilsson, M. P. 1906, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig : Teubner.

Opsomer, J. 1996, « Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch », dans Van der Stockt (éd.) 1996, 165–194.
Pearson, L. 1987, *The Greek Historians of the West. Timaeus and His Predecessors*, Atlanta : Scholar Press.
Piccirilli, L. 1990, « Nicia in Filisto e in Timeo », *Rivista di filologia e di istruzione classica* 118, 385–390.
Prestianni Giallombardo, A. M. 1984, « Aree sacre nella Tabula halaesina », dans *Religione e città nel mondo antico. Atti CeRDAC XI (1980–1981)*, Rome : L'Erma di Bretschneider, 175–181.
——. 2003, « Divinità e culti in Halaesa Archonidea tra identità etnica ed interazione culturale », dans *Quarte Giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1–4 dicembre 2000). Atti*, III, Pise : Scuola normale superiore di Pisa, 1059–1103 et pl. 177–183.
——. 2006, « Ducezio, l'oracolo e la fondazione di Kale Akte », dans Miccichè & Modeo (éd.) 2006, 135–149 (pdf : www.amedit.it/tradistorarcheo.htm).
Pritchett, W. K. 1979, *The Greek State at War*, III. *Religion*, Berkeley : University of California Press.
Puccio, D. 2002, « La sainte, le maire et la ville. Santa Rosalia aux temps de l'Orlando », dans Fabre & Puccio (éd.) 2002, 18–25.
Raubitschek, A. E. 1949, « Phaidros and his Roman Pupils », *Hesperia* 18, 99–102.
RE : Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart : Metzler, 1894–.
Scardigli, B. (éd.) 1995, *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford : Clarendon Press.
Sirinelli, J. 2000, *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris : Fayard.
Schepens, G. 1978, « Polybius on Timaeus' Account of Phalaris' Bull : A Case of ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑ », *Ancient Society* 9, 117–148.
Sordi, M. 1961, *Timoleonte*, Palerme : Flaccovio.
——. 1977, « Timeo e Atanide, fonti per le vicende di Timoleonte », *Athenaeum* 55/3–4, 239–249.
Soury, G. 1942, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris : Les Belles Lettres.
Swain, S. C. R. 1989 a, « Plutarch : Chance, Providence and History », *American Journal of Philology* 110, 272–302.
——. 1989 b, « Plutarch's Aemilius and Timoleon », *Historia* 38, 314–334.
——. 1989 c, « Plutarch's *De Fortuna Romanorum* », *Classical Quarterly* 39, 504–516.
Torraca, L. 1996, « I presupposti teoretici e i diversi volti della Tyche plutarchea », dans Gallo (éd.) 1996, 105–155.
Trendall, A. D. 1964, « Archaeology in South Italy and Sicily », *Journal of Hellenic Studies (Archaeological Reports)*, 33–50.
T.S.A. I, 1 : Manni, E., *Geografia fisica e politica della Sicilia antica*, Rome, 1981 (*Kokalos*, Suppl. Testimonia Siciliae antica I, 1).
Van Buren, A. W. 1963, « News letter from Rome », *American Journal of Archaeology* 67, 397–409.
Van der Stockt, L. (éd.) 1996, *Plutarchea Lovanensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Louvain : Peeters (Studia Hellenistica 32).
Vattuone, R. 2002, « Timeo di Tauromenio », dans Id. (éd.), *Storici greci d'Occidente*, Bologne : Il Mulino, 177–232.
Weinreich, O. 1929, « Gebet und Wunder. II. Abhandlung : Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums », dans Focke *et alii* (éd.) 1929, 200–452.

TERAS OU LES MODALITÉS DU PRODIGE DANS LE DISCOURS DIVINATOIRE GREC : UNE PERSPECTIVE COMPARATISTE

Ileana Chirassi Colombo

Un signe, un *sêma* en grec, peut être défini comme « quelque chose qui est là pour représenter autre chose[1] ». Si le signe est un indicateur qui produit un effet sémiotique et ouvre une communication complexe, le *teras* se pose comme un signe d'exception, appartenant à un type de communication qui permet de découvrir le caché par des moyens relevant non d'une connaissance ordinaire mais d'un savoir très spécialisé et strictement technique ou, au contraire, d'un savoir surhumain : le savoir de la divination.

Mais qu'est-ce que la divination ? On peut définir la divination comme un art complexe et précis de connaître l'avenir, un art que les cultures anciennes et, de façon générale, les cultures non monothéistes acceptent et utilisent dans la vie quotidienne. Au I^er^ siècle avant notre ère, le célèbre traité *De diuinatione* de Cicéron en offre une analyse critique toujours utile. Cicéron établit une distinction entre une divination « inspirée », dans laquelle intervient directement une dimension surhumaine, et une divination « technique » où dominent la compétence et le savoir humains[2].

Cette distinction très pertinente permet d'attirer l'attention sur les significations implicites du privilège accordé à l'une ou l'autre des possibilités. Car le fait de privilégier soit la connaissance par inspiration directe, divine – la prophétie –, soit au contraire la connaissance qui dérive d'une *technê* humaine, d'un *ars* capable de déchiffrer et de contrôler tout message extraordinaire ou imprévu, relève de positions idéologiques très différentes.

---

[1] Greimas & Courtés 1993, *s.v.*

[2] On consultera l'édition de Kany-Turpin 2004.

I. *Le « merveilleux » balise le cosmos et le rend lisible*

Teras est avant tout le « prodige », *prodigium, monstrum*, par excellence, dans le sens de l'étymologie du mot latin : *monstra quia monstrant*, « *monstra* parce qu'ils montrent », mais aussi *monstra a monendo*, « *monstra* vient de prémonition ».

Les *monstra* – les *terata* – donnent toujours des avertissements : ce sont toujours des signes. Ainsi peut-on lire dans le *Glossarium* latin de Festus (122, 7)[3] :

> *Monstrum*, comme l'explique Aelius Stilon, vient de *monere* « avertir » ; on dit aussi *monestrum*. Sinnius Capiton précise encore qu'un *monstrum* montre l'avenir et donne une prémonition de la volonté des dieux. De ce fait, on dit aussi *prodigium*, « prodige », comme chose prédite et quasi-prédiction, parce qu'il prédit ces mêmes choses, et *portentum,* « présage », parce qu'il présage (*portendat*) et donne des signes (*significet*). Et le quatrième mot qu'il m'a semblé devoir ajouter, surtout parce que la relation de sens saute aux yeux, c'est *ostentum* (« manifestation »), parce que dans nos exemples le mot se déduit de la même manière de *ostendere* (« manifester »).

Cicéron, dans le *De diuinatione* (I, 93), analyse le vocabulaire latin du champ mantique. Les noms donnés aux prodiges indiquent leur fonction : « parce qu'ils font voir, annoncent, montrent, prédisent, on les appelle *ostenta, portenta, monstra, prodigia*[4] ». *Prodigium, monstrum, ostentum*, en grec *terata*, sont donc des *sêmeia*, des indicateurs. Or, on sait que le cosmos est très riche en signes comme autant de manifestations de projets en cours, projets des dieux ou projets de la *phusis,* de la nature.

Les signes appelés *terata* en grec ou *prodigia, monstra* en latin sont avant tout des manifestations *para phusin*, « contre nature », ou *naturae egredienta*, « hors nature ». Aristote s'occupe de *terata* dans le livre IV du *De generatione animalium* où il s'interroge sur le problème de

---

[3] Festus, 122, 7 : *Monstrum ut Aelius Stilo interpretatur a monendo dictum est, uelut monestrum. Item Sinnius Capito quod monstret futurum et moneat uoluntatem deorum ; quo etiam prodigium, uelut praedictum et quasi praedicium, quod praedicat eadem et portentum quod portendat et significet. Id quartum quod mihi uisum est adiciendum, praesertim cum ex eadem significatione pendeat et in promptu sit omnibus, id est ostentum, quod item ab ostendendo dictum est apud auctores* (Aelius Stilon, 17, 8 ; Sinnius Capito, 7[23] Funaioli).

[4] *Quia enim ostendunt monstrant, praedicunt, ostenta, portenta, monstra, prodigia dicuntur.* Voir encore Cicéron, *De natura deorum* II, 7.

la formation des biodiversités à partir de la différenciation des sexes. En fait, il s'occupe en même temps de la naissance des monstres ainsi que de la naissance des femelles (IV, 767 b 7).

Pour Aristote, « les monstres appartiennent à la catégorie des êtres qui ne ressemblent pas à leurs parents » (IV, 770 b). Aussitôt sont donnés des exemples de diverses formes tératologiques : un veau avec une tête d'enfant, un mouton avec une tête de bœuf, un homme à deux têtes, des enfants avec quatre mains et quatre pieds, trois pieds et une main, et aussi des animaux hybrides ou simplement des enfants qui ne ressemblent pas à leurs parents. L'apparition d'un *amorphos*, d'un être informe ou contrefait, est toujours un *teras*, le signe d'un déséquilibre cosmique, d'une situation pathologique qui se réfléchit dans le social. Le *teras* est ainsi toujours un signe troublant qui s'inscrit dans le domaine de la perception. Néanmoins le *teras* est toujours un message que l'on peut comprendre. L'histoire, et pas seulement l'histoire grecque, en fournit d'innombrables exemples[5].

Ainsi, pour Hérodote, il est hors de doute que l'apparition d'un *teras* signifie un problème à résoudre. Même si la difficulté est minimale, elle existe. Les *Histoires* nous renseignent sur de nombreuses manifestations du merveilleux nommé *teras* dans les formes et les circonstances les plus diverses.

Un *teras*, un signe apparut à Xerxès alors qu'il était sur le point de passer en Europe avec son armée : une jument mit bas un lièvre[6]. Il s'agit d'un grand prodige, *mega teras*, mais facile à interpréter, *eusumblêton*. Pourtant Xerxès ne tint aucun compte de cet avertissement très clair aux yeux d'Hérodote, qui recourt à l'analogie symbolique, à l'allégorie pour en donner l'interprétation suivante : Xerxès allait conduire contre la Grèce une expédition grandiose et de noble allure, comme l'animal en cause, la jument. Mais le Grand Roi lui-même retournerait en courant dans son pays pour se sauver, comme un lièvre, animal timide et fuyant.

Ce *teras* n'était pas le seul à avoir été signifié au grand Roi. Il en confirmait un autre qui s'était déjà manifesté quand Xerxès était encore à Sardes. Dans ce cas, une mule (*hêmionos*) avait mis bas un

---

[5] Dans la nombreuse littérature, voir en particulier les travaux de Wülker 1903 ; Stein 1909 ; Delcourt 1938 ; Bloch 1963 ; Caquot & Leibovici (éd.) 1968 (et pour la Grèce, voir en particulier Defradas 1968, 164–165 : « L'homme vit dans un monde peuplé de signes ») ; MacBain 1982, 7–24, 82 ; Formesyn 1962.

[6] Hérodote, VII, 57.

poulain « androgyne » qui présentait les organes des deux sexes, aussi bien mâle que femelle, et celui du mâle était sur le dessus (*kathuperthe*). À première vue, l'indication n'était pas très claire, mais une personne connaissant l'histoire de la Perse et la physiologie animale – les mules sont stériles – pouvait facilement comprendre.

Ce *teras* de malheur pour Xerxès s'oppose au *teras* de bon augure du noble persan Zopyros[7]. Celui-ci s'était manifesté bien antérieurement, à l'époque de Darius, le fondateur de l'empire des Achéménides, pendant le siège de Babylone. Une prophétie disait que Babylone ne pourrait pas être conquise avant qu'une mule, animal reconnu comme stérile, n'eût mis bas. Les Babyloniens assiégés se moquaient en disant aux Perses : « Vous prendrez notre ville quand les mules auront accouché. » L'accouchement de la mule de Zopyros fit taire les Babyloniens. Zopyros, interprétant correctement le signe, agit en conséquence et la ville fut prise. En revanche, l'imprévoyant Xerxès ne tint compte ni du premier prodige ni du second et il poursuivit sa marche vers sa ruine, laquelle fut la conséquence de sa présomption et non de son destin – il est notable que Xerxès, dans ce cas au moins, ne pense pas à demander l'aide des spécialistes, des devins (*manteis*)[8].

Ces épisodes s'inscrivent parmi les nombreux récits de *terata* qu'Hérodote aime à raconter et à l'égard desquels il se montre très attentif. Toutefois le mot *teras* ne désigne pas nécessairement chez lui un monstre physiologique. Un exemple, en effet, dans les *Histoires* (I, 59), concerne le *mega teras* signifié à Hippocrate, père de Pisistrate, alors qu'il assistait en privé aux grandes fêtes agonales d'Olympie : des chaudrons remplis d'eau et de chairs pour le sacrifice se mirent à bouillir et débordèrent sans que le feu soit allumé. C'était un *teras*, un prodige, un signe. L'interprétation en est donnée par Chilon de Lacédémone, éphore à Sparte, l'un des Sept Sages, qui se trouvait à Olympie par hasard[9]. Chilon conseille à Hippocrate de ne pas épouser

[7] Hérodote, III, 150–160.

[8] Pour un profil du *mantis* dans le cadre des sanctuaires grecs, voir Georgoudi 1998.

[9] Chilon est septième dans une première liste des Sept Sages donnée par le *Protagoras* de Platon (343 a), qui énumère les noms de Thalès de Milet, Pittacos de Mytilène, Bias de Priène, Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Chénée. Mais la tradition peut être beaucoup plus ancienne. Des contradictions extrêmes dans le comportement éthique des sages – voir l'insertion dans la liste d'un personnage violent comme Périandre, tyran de Corinthe – rendent la typologie du « sage » très proche de celle du héros mythique qui est, bien sûr, un être surhumain, mais surtout un individu hors

une femme qui puisse avoir des enfants. Hippocrate ne voulut pas suivre cet avis qu'il n'avait guère cherché et se maria avec une femme qui lui donna un fils, Pisistrate, le futur tyran. L'épisode est interprété comme la preuve d'une opposition à la tyrannie dans la Sparte du VII^e^ siècle. Sur ce plan, le récit d'Hérodote est confirmé par un papyrus du II^e^ siècle avant notre ère, dans lequel on lit que les Spartiates étaient fort ennemis de la tyrannie[10].

On soulignera ici la place importante que tient l'interprétation des signes, la divination technique ou « déductive », dans les pratiques du savoir de la Grèce archaïque[11].

II. Teras *de Zeus et* Teras *de Yahvé : deux façons de signifier*

À l'ouverture de la page *s.v. Teras* dans le *Volumen septimum* du *Thesaurus Graecae Linguae*, on peut lire l'explication suivante : *signum peculiariter autem signum quo Deus nobis aliquid portendit, predicit, monstrat, ostendit*, « signe, en particulier le signe par lequel Dieu nous présage, prédit, montre, manifeste quelque chose ». L'article poursuit : *Unde et diosemeia alio nomine dicitur*, « c'est pourquoi le *teras* se dit encore *diosêmeia*, signe donné par le dieu ». Autrement dit, dans cette perspective, un signe vient toujours du « dieu ». Il ne s'agit pas ici du Dieu unique du monothéisme mais d'un dieu ou d'un être surhumain du panthéon polythéiste[12]. Plus précisément, ce « dieu » est certainement le seigneur du panthéon polythéiste grec, Zeus. Le *teras* est donc, pour l'auteur du lemme, un outil qui fonctionne comme le moyen privilégié d'une communication entre le divin et l'humain. Ce type de communication est admis, quoique de différentes manières, aussi bien par la plupart des systèmes polythéistes que dans le cadre des monothéismes[13]. Selon le *Thesaurus Graecae Linguae*, le *teras*, comme

---

norme. Voir sur ce point Brelich 1958, 232 et *passim* ; et, de façon générale, sur les sages, Busine 2002.

[10] *Papyrus Ryland* 18 (*FGrHist* 105 F 1) ; voir la discussion dans Busine 2002, 23–24.

[11] La division signalée par Cicéron entre les *duo diuinandi genera*, mantique technique et mantique inspirée, ne s'applique pas à la divination dans le monde homérique où il n'y pas de place pour la mantique inspirée d'Apollon. Voir Chirassi Colombo 1985a.

[12] Sur la spécificité du polythéisme, Sabbatucci 1990 ; 1998b.

[13] Après le monumental *Histoire de la divination dans l'Antiquité* de Bouché-Leclercq (1879–1882) réédité en 2003, et l'essai plus court mais très averti de W. R.

le *prodigium* (prodige), l'*ostentum* (manifestation) ou le *monstrum* (signe prémonitoire), assure la possibilité du *significari*, c'est-à-dire de « manifester par signes », *per signa ostendere*. Loin de correspondre simplement à un accident du monde physique, les *terata*, les prodiges, sont garants de l'existence des êtres surhumains qui manifestent leur attention aux choses du monde[14].

Cette considération est bien illustrée par Cicéron : « Je ne vois aucun peuple, si civilisé et instruit ou si sauvage et si barbare soit-il, qui ne considère que les événements sont signifiés à l'avance, et peuvent être saisis et prédits par certaines personnes[15]. » La divination, comme la *religio*, fournit ici le terrain d'un accord entre toutes les nations, d'un *consensus gentium* qui est topique dans la pensée grecque et romaine[16].

Le *teras* comme événement extraordinaire est par conséquent une composante centrale du champ divinatoire grec, comme le sont le *prodigium* et l'*ostentum* dans le champ romain. Le déroulement de la vie, dit Euripide, est un *teras* en soi[17] !

Teras constitue un signe vraiment fort que toutefois nous ne pouvons pas traduire par « miracle ». Dans la *Septante*, l'usage du grec *teras* (correspondant au terme hébreu *môphet* et couplé avec *'ôt* dans l'expression *terata kai sêmeia*) signale les actes qu'accomplit Yahvé – le nom divin est traduit par *Kurios* dans la *Septante* – pour frapper son peuple d'étonnement[18]. L'expression *terata kai sêmeia* est utilisée en particulier dans le Deutéronome pour indiquer les actions à travers lesquelles Dieu manifeste sa force. Par exemple, quand Dieu décide de faire sortir son peuple d'Égypte, il envoie au pharaon « des signes et des prodiges grands et mauvais » (*sêmeia kai terata megala kai ponêra*), non comme des avertissements mais comme l'annonce d'événements qui ne peuvent être évités. Le pharaon ne gagnerait rien par leur interprétation (*Septante*, Deutéronome 6, 22).

Halliday, *Greek Divination* (Halliday 1913), le sujet de la divination grecque a donné lieu à d'importantes études partielles, sans aboutir à une mise au point nouvelle. Voir en tout cas Defradas 1968 ; Vernant (éd.) 1974.

[14] Wülker, dans son *Inaugural Dissertation*, aligne *prodigium*, *ostentum*, *monstrum*, *miraculum* avec *teras* et *sêmeion* : Wülker 1903, 1.

[15] Cicéron, *De diuinatione* I, 2 : *Gentem quidem nullam uideo neque tam humanam atque doctam neque tam immanem tamque barbaram, quae non significari futura et a quibusdam intellegi praedicique posse censeat.*

[16] Plutarque, *Aduersus Colotem* 31, 1125 E ; Cicéron, *De natura deorum* I, 2.

[17] Euripide, *Hélène* 260.

[18] Briend 1996.

Quant à Zeus, le maître du panthéon polythéiste grec, il utilise lui aussi la communication par signes mais, comme les autres dieux et l'ensemble des entités extrahumaines, les héros et les différentes instances plurielles (Nymphes, etc.), il envoie des signes aux hommes avant tout pour leur donner la possibilité de faire des choix. Du reste, la mantique officielle de Zeus s'organise plutôt à travers la mantique *atechnos*, c'est-à-dire la divination inspirée confiée à son fils, son porte-parole Apollon, dans le centre officiel de Delphes.

Dans la perspective monothéiste qui oppose la dimension humaine à une dimension dans laquelle le Dieu Un parle directement au peuple, il ne peut pas y avoir de centres où il soit possible d'interroger Dieu. C'est toujours Dieu « en personne » qui communique, soit en utilisant la parole du prophète choisi, soit par *terata* et *sêmeia.* Aussi le Dieu unique n'utilise-t-il pas les signes pour orienter les actions des humains mais pour étonner et manifester son pouvoir. *Terata* et *sêmeia* sont donc des actions propres au Seigneur, au *Kurios*, des *adunata* que les hommes ne peuvent ni accomplir ni comprendre si Dieu ne le veut pas, mais qu'ils peuvent seulement accepter[19]. Ces *terata* sont avant tout les signes par lesquels Dieu manifeste sa puissance, sa *dunamis.*

La grossesse de Sarah, l'épouse âgée d'Abraham, est aussi un *teras* emblématique des modalités de la communication entre le niveau divin et le niveau humain. Il s'agit du récit bien connu de la Genèse (18, 9–15). Dieu veut accomplir un véritable « miracle », un *adunaton* : que Sarah, l'épouse âgée et stérile d'Abraham, donne naissance à Isaac. C'est la preuve que rien n'est *adunaton* pour le Seigneur. Contrairement à Abraham, Sarah rit à l'annonce de sa grossesse ; ce fait n'échappa pas au Seigneur qui dit à Abraham : « Une parole venant de Dieu est-elle sans pouvoir ? » (*Septante*, Genèse 18, 14). Remarquons, sans nous étendre davantage sur cette situation emblématique qui se situe entre le voir et l'ouïr, qu'Abraham a le privilège de « voir » Dieu, tandis que Sarah peut « entendre » sa parole.

Un autre exemple de *teras* accompli par le Seigneur est la punition de l'envie, *phthonos*, de Koré dans Nombres 16, 1–35 (*Septante*). Le gouffre qui s'ouvre pour engloutir Koré et ses hommes en révolte contre Moïse est ici un grand *sêmeion* qui manifeste la gloire de Yahvé

[19] Sur la définition du miracle, voir Lefèvre 1957 ; sur le problème en général, Boesch Gajano & Modica 1999.

tout en donnant un avertissement, mais seulement en vue de maintenir le peuple dans l'obéissance[20].

La valeur donnée à *teras* entendu comme événement impossible (*adunaton*) varie donc selon les différentes organisations du champ symbolique mises en œuvre par les différents systèmes religieux. Dans les polythéismes grec et romain, le *teras* ou son équivalent latin *prodigium* garantissent avant tout la possibilité donnée aux hommes de connaître le futur par leur savoir-faire et, éventuellement, de mettre en œuvre les stratégies nécessaires pour échapper aux malheurs. D'où le grand débat sur l'utilité de la divination dans le traité de Cicéron, un débat qui vient rejoindre le problème de la liberté des humains face aux dieux et face à la *phusis*. En revanche, dans les systèmes monothéistes, les *sêmeia* manifestent toujours la puissance et la volonté du Dieu Un ; ils relèvent aussi de l'omniscience qui est l'attribut premier de ce Dieu[21]. Ce Dieu unique se réserve les modalités et les contenus d'une communication se donnant comme la révélation d'une « vérité » irréfutable. *Sêmeia* et *terata* sont alors des « merveilles » qui font éclater aux yeux des hommes la toute-puissance et l'omniscience du Dieu[22].

III. *Mantique grecque* versus *mantique romaine*

Ici s'imposent quelques remarques encore sur la divination en général. Dario Sabbatucci, dans l'introduction à son ouvrage *Divinazione e cosmologia*, souligne la place centrale de la divination comme instrument d'exploration et de programmation du futur dans les cultures les plus diverses[23]. En même temps, il souligne le lien étroit entre les pratiques divinatoires et les systèmes de valeurs que nous comprenons comme cultures[24]. À cette occasion, il ne manque pas de mettre en évidence

---

[20] Dieu manifeste sa gloire, *doxa,* par un prodige – le grec de la *Septante* emploie le mot *phasma* – qui est annoncé par Moïse. La terre s'ouvre et engloutit les maisons, le bétail, et les hommes qui étaient avec Koré : « Et ils descendirent, eux-mêmes et tout ce qui leur appartenait, vivants dans l'Hadès et la terre les recouvrit et ils furent exterminés du milieu de la communauté » (*Septante*, Nombres 16, 33).

[21] Voir Pettazzoni 1955.

[22] Nous n'abordons pas ici la question de la vérité. Face aux ambiguïtés de l'*alêtheia* grecque, selon l'analyse toujours actuelle de Marcel Detienne (1967), il suffira d'observer ici que, dans les systèmes monothéistes, la « vérité » coïncide avec la parole de Dieu qui ne se discute pas.

[23] Sabbatucci 1989, VII–XI ; cf. Vernant 1974.

[24] Voir la définition du religieux dans Geertz 1966.

la différence entre deux cultures polythéistes, la culture grecque et la culture romaine.

La culture romaine évite la mantique *atechnos*, la mantique inspirée, au moins en tant que pratique orale. Dans ce domaine Rome ne rivalise pas avec la Grèce. Rome n'a pas de centre spécifique de mantique inspirée, comme Delphes, mais utilise une divination déductive des signes et s'appuie sur une histoire du futur, une révélation qui a été dite une fois pour toutes par un personnage central de la tradition orale de la Méditerranée, la Sibylle[25]. À Rome, en effet, la révélation de la Sibylle, ou mieux, d'une Sibylle, a été fixée par l'écriture. Il s'agit d'une révélation parfaite dans laquelle la Sibylle avait dit « toute » l'histoire de Rome, ou bien l'avait écrite dans plusieurs « livres », les *libri fatales*. Ces livres devaient être consultés et interprétés en secret par un haut collège de magistrats à l'occasion de l'apparition de signes, *terata*, *monstra* particulièrement imposants, dans des situations problématiques[26].

En revanche, s'agissant des Grecs, Dario Sabbatucci observe – ici la référence est plus particulièrement le célèbre passage du *Phèdre* (244 a) de Platon – qu'ils valorisaient la dimension incontrôlable de la *mania* qui met en cause et altère l'ensemble psychosomatique humain[27]. Dans un tel contexte, les pratiques de transe diversement élaborées peuvent permettre à la connaissance « humaine » d'atteindre le plan de la connaissance « divine »[28]. Plus exactement, on suppose que dans la *transe*, un dieu ou une entité surhumaine, en pénétrant l'être humain, émet un discours qui est humain parce qu'il implique le langage humain,

---

[25] Parke 1985; 1988 ; Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998.

[26] La littérature sur les livres sibyllins est très abondante mais sans propositions vraiment novatrices. Signalons en tout cas Breglia Pulci Doria 1983 ; MacBain 1982, 127 sq. ; Santi 2000 ; Mazurek 2004 ; Monaca 2005 ; Fattor 2007. On peut définir les livres sibyllins comme un texte « occulté » (qui nécessite la consultation et l'interprétation par des spécialistes) concernant une histoire secrète du monde donnée dans une conception linéaire du temps. Nous retrouvons cette conception dans la littérature apocalyptique juive, en particulier dans les oracles les plus anciens du célèbre recueil des *Oracles Sibyllins*. Parmi les nombreuses études, voir Nikiprowetzky 1970 et 1987 ; Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998 ; Collins 1998; 2005 ; Buitenwerf 2003.

[27] Sabbatucci 1998a.

[28] Sur ce thème, voir Prince (éd.) 1968. Pour le champ spécifique de la Grèce, voir aussi Chirassi Colombo 1991 et 1996. En général, sur les états modifiés de conscience (EMC), Bourguignon 1973 ; Lapassade 1976 ; Rouget 1990. L'étude la plus complète, dans une ample perspective comparatiste avec le monde ancien, reste l'enquête ethnographique de De Martino 1968 sur le tarantisme en Lucanie. Voir aussi, en général, les observations sur le « monde magique » dans De Martino 1999.

mais qui véhicule directement des savoirs et des vouloirs divins. C'est la procédure de Delphes mais aussi celle des autres centres oraculaires de la Méditerranée grecque où l'on pratique une divination *atechnos* (*sine arte*), une divination « spontanée »[29]. On produit ainsi en Grèce, par cette divination *atechnos*, un discours qui utilise continuellement la compétence née du rapport établi entre l'Archi-destinateur (Zeus ou Apollon) et le Destinateur (la Pythie ou quelque autre) pour communiquer les conseils, la *boulê*, de Zeus. Toutefois ce discours, pour devenir utile, doit être continuellement soumis à une herméneutique stricte relevant d'une *technê*, d'un savoir qui, en Grèce au moins, est seulement humain. C'est donc la *technê* humaine qui rend possible, dans le processus de l'interprétation, l'appropriation de la « vérité » de l'énonciation. Les paroles de la Pythie sont « vraies » en soi, parce que l'énonciateur est Apollon, le grand dieu de la mantique. Les humains, cependant, peuvent toujours se méprendre dans leur interprétation[30]. Il est vrai qu'un dieu peut délibérément tromper, comme le fait Zeus en envoyant à Agamemnon un *oulos Oneiros*, un Songe trompeur[31]. Il arrive aussi qu'un message « vrai » à la source puisse devenir « faux » en raison de l'interprétation humaine trop souvent faillible[32].

À Rome, en revanche, bien que la situation soit différente – le discours prophétique ayant été déjà entièrement proféré –, c'est l'interprétation technique des énoncés qui reste centrale. Quoi qu'il en soit de ces diversités entre culture grecque et culture romaine, on peut observer que les polythéismes confient à la *technê* humaine la possibilité de déchiffrer les signes des dieux. Mais ils reconnaissent parfois aussi cette possibilité à la *phusis*, la nature humaine elle-même.

---

[29] Sur la mantique *atechnos*, voir Chirassi-Colombo 1985a et 1996. Pour un panorama sur les oracles grecs, voir Curnow 2004. Sur les oracles de Zeus, voir le volume fondamental de Parke 1967.

[30] Crahay 1956, 55 sq.; 1974, 208; Manetti 1987, 41 sq.; 1998, 55–56.

[31] Homère, *Iliade* II, 6. Dans ce cas, le processus de validation (pour utiliser une terminologie sémiotique) du message, qui est faux mais qui « doit » être accepté comme vrai, est d'un grand intérêt : il fait intervenir Nestor dont l'autorité est la seule capable de ratifier l'interprétation du chef Agamemnon. Le Songe trompeur, en fait, avait pris la taille, le port, les traits (*eidos*) du vieux guerrier sage. Double ruse de l'émetteur du message. Sur la mantique technique à l'époque d'Homère, voir Chirassi Colombo 1985a. Pour une approche allégorique, voir Pepin 1958.

[32] Voir le fameux « roman oraculaire » du songe du roi Crésus, dans la narration du premier livre des *Histoires* d'Hérodote (Manetti 1996, 59).

IV. *La nature mélancolique : un* teras

On admet généralement que la possibilité d'un savoir « total », en particulier la connaissance du futur, vient des dieux, mais le polythéisme reconnaît aussi une indépendance de la « nature humaine » face aux dieux. Dans certains cas particuliers, c'est la nature, la *phusis,* qui garantit le processus de la connaissance sans limites. Certains individus peuvent bénéficier d'un savoir très spécial grâce à leur « nature », à quelque chose d'extraordinaire qui réside dans leur physiologie propre, dans leur *phusis.*

C'est ainsi qu'Aristote s'interroge sur la « nature divine » de certains individus dans son petit traité sur la *Mélancolie*. Les mélancoliques sont des *perittoi,* des « excessifs » dans le bien comme dans le mal, des génies, des êtres humains capables d'atteindre à une connaissance et un pouvoir d'action excessifs, divins[33]. Dans cette perspective, rien ne nous empêche de définir les mélancoliques comme de véritables *terata*. Ce sont des monstres, des hybrides mi-humains, mi-divins, parce que leur physiologie, leur nature mélancolique est une *phusis* divine, alors que leur corps est humain. En effet, la composition, la *krasis* de leur bile « noire » est très particulière, identique à la structure même du « divin ». Aristote affirme que la qualité hautement pneumatique de la bile noire est analogue à la nature divine, parce que le *pneuma*, le souffle – le latin traduit par *spiritus*, esprit – qui rend leur bile chaude participe de la qualité propre au divin. Le *pneuma* exprime en fait la qualité de ce qui a « le mouvement en soi », le Premier Moteur d'Aristote, Dieu[34]. Si les mélancoliques atteignent le statut pneumatique divin grâce à leur structure physiologique propre, les humains « normaux » quant à eux ne peuvent expérimenter ce statut que par l'ivresse ou la passion amoureuse. Ou mieux, on pourrait dire qu'il n'est possible d'atteindre les pouvoirs et les savoirs exceptionnels d'une « *phusis*

---

[33] Voir en général Pigeaud 1988.

[34] Aristote, *Phusika problêmata* 30, 1 ; également Aristote, *De generatione animalium* I, 729b–730a. La nature mousseuse de la bile noire est égale à la nature du sperme masculin qui enferme le principe de la génération. La mousse signale la présence du souffle, *pneuma*, signe du mouvement qui est, pour Aristote, la qualité du divin en soi. La qualité « pneumatique » attribuée au sperme justifie ainsi l'icône mâle qu'on attribue au Dieu. Voir le fameux passage de *Métaphysique* Λ, 7, 1072a, où l'on pose le principe selon lequel *summum principium mouens deus est, aeterno actu se ipse cogitans*, « le principe suprême est le dieu qui se meut, se pensant lui-même, par un acte éternel » : Bonitz 1992, 494.

divine » que dans des « états modifiés de conscience ». De ce point de vue, les mélancoliques peuvent paraître comme étant toujours en transe, c'est-à-dire dans cet état de conscience singulier qui occupe un vaste champ des analyses ethno-psychologiques et historiques[35].

Dans le livre XXX de ses *Phusika problêmata*, Aristote énumère parmi les mélancoliques les *entheoi* (les « possédés par les dieux »), les Bakides et les Sibylles. Les Bakides sont peut-être des personnages historiques actifs notamment pendant la guerre du Péloponnèse, tandis que les Sibylles sont des figures « mythiques » qui auraient donné des avertissements très importants pour l'histoire du monde[36]. Surtout, ces Bakides et ces Sibylles sont impliqués dans une mantique *atechnos*, inspirée, pratiquée en-dehors des grands centres de la divination méditerranéenne. Cette catégorie de mélancoliques se différencie des authentiques possédés et se rapproche des inspirés, pénétrés d'une puissance surhumaine. Mais ils tiennent leur extraordinaire capacité de connaissance de « nature » et non par intervention divine. C'est leur bile noire, trop chaude – un véritable *teras* –, qui caractérise leur physiologie. Aussi les Bakides et les Sibylles figurent-ils comme des excessifs parmi les excessifs, trop proches des êtres surhumains[37]. C'est la raison pour laquelle leur type de prophétie libre ne peut être accepté dans les centres institutionnels.

Ce type de prophétie itinérante des Bakides et de ceux qu'on appelait les chresmologues[38], ainsi que celui que les Sibylles sont censées pratiquer indépendamment ou en sus de la pratique régulière des sanctuaires, ne peuvent être comparés avec la prophétie libre, errante, des prophètes hébreux. Car ces derniers parlent sous l'inspiration divine et non de par leur nature, comme du moins les philosophes l'indiquent pour les Grecs ; l'autonomie de l'action prophétique constitue un instrument efficace pour la diffusion du « parti du Dieu Un », ce parti qui assura la victoire du monothéisme dans la Palestine des VIII^e^ et VII^e^ siècles et au-delà[39]. À l'inverse, la Méditerranée polythéiste grecque ne pouvait pas accorder une pleine reconnaissance à la circulation de personnages capables de contredire les énonciations des grands sanc-

[35] Voir note 28.
[36] Chirassi Colombo 1996.
[37] Observations dans Chirassi Colombo 1996. Pour les *Bakides*, opérateurs mantiques ambigus dans l'Athènes du V^e^ siècle, voir Asheri 1993.
[38] Voir Dillery 2005.
[39] Smith 1984.

tuaires de la mantique apollinienne : à commencer par le sanctuaire de Delphes où le dieu mantique par excellence, Apollon, énonçait la volonté de Zeus pour régler la conduite des cités et des individus. Sans compter que le monde des *poleis*, qui se définit comme l'expression même de la diversité, n'aurait pu donner naissance à la structure symbolique très uniformisante du monothéisme[40].

V. *Mantique inspirée et mantique artificielle*

On peut donc avancer que les Grecs de l'époque classique privilégient, au moins dans la pratique officielle, une divination inspirée qui puisse être dûment contrôlée dans les espaces d'un ou de plusieurs sanctuaires, et pas uniquement les grands sanctuaires d'Apollon et de Zeus. Mais on sait bien aussi que le monde grec n'a cessé d'avoir recours à tous les types d'interrogation divinatoire dans le très vaste champ de ces formes de ritualité que l'on s'obstine à déprécier sous le nom de « magie »[41]. Les Grecs d'Homère – mais nous devrions toujours nous poser la question de savoir qui sont les Grecs d'Homère – privilégiaient d'ordinaire la communication par signes[42] : les dieux envoient des signes que les hommes doivent interpréter.

La mantique artificielle déchiffre essentiellement un « tableau » réfléchissant une situation du monde qui change par elle-même ou par l'intervention de puissances surhumaines. Ce monde continuellement changeant envoie les signes de son changement, lesquels peuvent être déchiffrés par des techniques traditionnelles bien établies à date ancienne dans la Méditerranée entière, pas seulement dans la Méditerranée grecque : l'ornithomancie, l'extispicine, l'interprétation des songes, la clédonomancie ou communication par les voix (*klêdôn, phêmê*) et bien d'autres[43]. Il s'agit de techniques de lecture régulièrement utilisées pour interroger les secrets de la *phusis* comme puissance

[40] Sur le monothéisme comme système symbolique, voir Sabbatucci 2001.

[41] Pour un rappel de la mise hors de la loi de la dimension magique, Chirassi Colombo 2006b. Malgré la parution d'ouvrages plus récents sur la magie, voir le livre de référence de Graf 1994.

[42] Chirassi Colombo 1985a.

[43] Bouché-Leclercq 2003, 125–126, 600–601 : *Ossa*, voix, rumeur, est la messagère de Zeus dans *Iliade* II, 93. Les héros d'Homère tirent des présages des paroles soudaines qui se font entendre : *Odyssée* II, 35 ; XVIII, 17 ; XX, 105, 129 ; IV, 317. Les *Klêdones* avaient un temple pourvu d'un oracle à Smyrne (Pausanias, IX, 11, 7) et un autel à Athènes (Eschine, I, 128). Panorama dans Halliday 1913.

et existence en soi ou les signes de la volonté des entités surhumaines, des dieux du polythéisme, lesquels ne sont pas responsables de l'existence du monde qu'ils n'ont pas créé mais qu'ils peuvent à leur guise « manipuler » dans l'histoire.

Ainsi nous trouvons, même dans les systèmes polythéistes, la suggestion d'une histoire du monde qui peut être déjà établie, « écrite », et de laquelle les dieux (ou la *phusis*) sont évidemment responsables. Il s'agit d'une histoire « écrite » dans la structure d'un cosmos qui existe sans qu'aucun dieu soit reconnu comme responsable de sa mise en existence.

Cette idée d'un accès possible à la connaissance d'une histoire du monde apparaît déjà dans la parole de la première Sibylle grecque[44]. Dans le fameux fragment d'Héraclite (93 D–K) cité par Plutarque (*de Pythiae oraculis* 21, 404D), la voix de la Sibylle est un *teras* sonore qui *parvient au-delà de mille années.* Pourquoi avoir fixé ce segment temporel de mille ans ? Une telle période entre fréquemment dans le calcul du temps, selon des modalités variables[45]. Ce qui importe est le fait que la Sibylle connaît et « dit » toutes les choses qui vont arriver dans un temps donné. Cet espace temporel se confond ainsi avec un texte énoncé et connaissable par qui posséderait la technique de décodage permettant de transformer le futur et le passé en présent[46]. C'est-à-dire que la Sibylle connaît une partie très importante de l'histoire du monde, voire toute l'histoire du monde, et la dit comme une succession de signes tout en en donnant l'interprétation.

Nous avons déjà signalé qu'à Rome la parole de la Sibylle est immobilisée dans l'écriture, dans les *libri fatales* que seuls des magistrats très spécialisés peuvent lire, ce qui fait d'eux les seuls interprètes des

---

[44] Sur la Sibylle ou mieux, la pluralité des Sibylles, la bibliographie est immense. Voir Parke 1988. Pour la problématique en général, voir Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998 ; Bouquet & Morzadec (éd.) 2004.

[45] Plutarque, *De Pythiae oraculis* 6, 397A. Dans la même culture grecque, Platon utilise le chiffre de mille ans pour mesurer le temps nécessaire à la purification des âmes après la mort (*République* X, 615ab). Le millénaire entre dans la chronologie de neuf mille ans, trois périodes de trois mille ans que Théopompe attribue aux calculs des Mages pour l'histoire du monde avant l'élimination finale de l'Esprit du Mal (Plutarque, *De Iside et Osiride* 47, 370B ; Cumont 1931).

[46] Nous ne voulons pas entrer dans le problème bien connu du temps cyclique *versus* le temps linéaire. Le millénaire de la Sibylle est ambivalent : il peut entrer dans un calcul périodique du temps comme dans la perspective du temps eschatologique où le millénaire, comme espace temporel, joue un rôle fondamental en tant que phase précédant la fin du monde. Observations dans le commentaire au troisième livre des *Oracles sibyllins* (Nikiprowetzky 1970). Voir aussi Gelin 1957.

sêmeia, des *terata*, des *prodigia* ou des *ostenta*, tous les signes que les dieux envoient continûment pour « dire » leur volonté dans le présent[47]. Le recours officiel de Rome à ces *libri fatales* indique la dimension politique de la manipulation des signes attribuée aux dieux. La lecture du message, de la *semiosis* du texte (comme organisation simultanée de l'énonciation du signe et de son interprétation pour une production du sens) assure la présence capillaire, diffuse, continue, visible d'une volonté surhumaine dans le quotidien humain.

Même à Delphes, centre de la mantique inspirée, le maître de l'oracle « ne dit rien, ne cache rien, mais donne des signes, *sêmainei* ». C'est du moins ce qu'affirme Héraclite dans le passage cité par Plutarque. Il s'agit d'une énonciation qui focalise l'attention sur la qualité éminemment sémiotique – énigmatique, sollicitant l'interprétation – des réponses apportées dans le sanctuaire oraculaire, avec les inépuisables problèmes que posent tous les types de communication[48].

Dans la Bible, à côté de la communication par le *logos*, communication directe par la bouche des prophètes, le Dieu Unique se réserve aussi une communication par signes, mais avec la différence fondamentale précédemment signalée[49]. Le Dieu du monothéisme n'utilise pas les signes – le syntagme « signes et prodiges », *sêmeia kai terata*, est très courant dans le texte de la *Septante* qui, sur ce plan lexical, ne se distingue pas du reste de la littérature grecque contemporaine – pour donner des informations qu'il faille encore soumettre à une interprétation humaine complexe. On peut dire que le Dieu Unique ne fait pas sien le programme de la divination tel qu'il est connu dans la Méditerranée polythéiste. Le Dieu du monothéisme utilise les signes pour des opérations en soi efficaces : affirmer sa puissance, susciter l'étonnement de ses adversaires ou mettre à l'épreuve la foi de son peuple. Le signe divin se présente comme un énoncé performatif : une information qui peut être comprise sans difficulté. Dieu peut aussi utiliser des signes

---

[47] Sur les livres sibyllins, Santi 1985 ; Monaca 2005 ; voir aussi l'analyse de matériaux dans Fattor 2007. Sur la valeur du texte sibyllin comme texte écrit qui « simule » l'oralité, voir Manetti 1998. L'histoire de Rome est déterminée, pourrait-on dire, par les consultations des livres Sibyllins : MacBain 1982. Pour le contenu « prophétique » des *libri fatales*, voir la discussion dans Mazurek 2004. Voir aussi, *supra*, la note 25.

[48] Bilan dans Serra 1998. Pour les modalités du rapport entre Apollon et la Pythie, Chirassi Colombo 1996. Voir une mise au point complète de la procédure de la transe de la Pythie dans Amandry 1950, p. 37–56. Nous ne prendrons pas ici en considération le problème délicat de la procédure par laquelle Yahvé établit sa relation avec son prophète.

[49] Briend 1996.

trompeurs, énoncés par de faux prophètes ou de faux rêveurs, toujours comme mise à l'épreuve de la foi de son peuple et non pour vérifier sa compétence exégétique. On peut lire dans cette perspective le passage du Deutéronome (*Septante*) 13, 2–4: «Si un jour se manifeste chez toi un prophète (*prophêtês*) ou un rêveur d'*enupnia* (*enupniazomenos enupnion*), et s'il vous annonce un signe (*sêmeion*) ou un prodige (*teras*) […].» Et Dieu prévient le peuple: si le signe ou le prodige se réalise conformément à la prédiction et si l'homme invite le peuple à adorer des dieux étrangers, alors «vous n'écouterez pas les paroles de ce prophète ni de l'homme qui aura fait ce songe». L'exhortation mise dans la bouche de ce «prophète» à honorer des dieux «étrangers» est le moyen choisi par Dieu pour mettre son peuple à l'épreuve. Mais une telle exhortation devient également le moyen de prouver qu'il s'agit d'un faux prophète. Ce «prophète» est un faux Destinateur. Seule la confiance dans la parole du Seigneur peut permettre de le confondre. Le contexte dans lequel s'inscrit ce passage vaut également considération. Il s'agit du moment crucial de la mise en action du statut de la Loi identitaire, la Torah. L'épisode s'inscrit dans la liste «des ordonnances et des jugements» (*prostagmata kai kriseis*) que le Seigneur confirme pour sanctionner la Loi devant assurer la sainteté du peuple et l'alliance entre Dieu et son peuple. Une alliance fondée sur l'acceptation de la Loi qui distingue le vrai et le faux comme le pur et l'impur, et qui instaure le séparatisme du peuple élu[50].

VI. *Météorologie et divination*

Retournons au *teras* grec. Pour l'auteur du lemme *teras* dans le *Thesaurus* grec, nous l'avons vu, le *teras* est avant tout un *signum ab Jove*, «un signe envoyé par Zeus (Jupiter)». Il s'agit d'un signe conçu comme météorologique, une *prodigiosa tempestas.* La qualité ouranienne de Zeus détermine le signifiant et, de fait, nous avons de nombreux exemples de prodiges météorologiques. Ceci est confirmé par l'*Etymologicon Magnum* 277, 5, *s.v. Diosêmia*: *Diosêmia ta ek tou aeros sêmeia*, «*Diosêmia* désigne les signes de Zeus qui proviennent de

[50] Voir en particulier Deutéronome 26, 16–19. Pour la problématique du séparatisme du peuple élu, observations dans Collins 2005; voir aussi Chirassi Colombo 2006a.

l'air ». La météorologie relève donc de la divination[51]. S'inquiéter de la météorologie est affaire quotidienne, et pourtant la météorologie peut devenir la science de l'extraordinaire, du *teras* dans le quotidien.

Dans un épisode de l'*Odyssée* d'Homère, Ulysse prie pour obtenir un *teras*, un signe de la part des dieux, et d'autre part un *sêma*, un signe de la part des hommes. Il s'agit d'une situation cruciale. Ulysse est arrivé dans sa patrie mais la solution finale doit encore advenir. Aussi demande-t-il un « signe ». Dans sa prière, *sêma* et *teras* opposent l'intérieur (l'espace domestique) et l'extérieur (le ciel), *endosthen* et *ektosthen*, mais aussi l'ouïe et la vue (le tonnerre étant toujours accompagné de la foudre). « Fais qu'en cette maison un mot soit prononcé par les gens qui s'éveillent et qu'un prodige (*teras*) apparaisse au-dehors. » Zeus accueillit la prière : soudain il tonna (*brontêsen*). Puis, la plus faible des douze femmes du moulin qui n'avait pas achevé sa tâche, en arrêtant sa meule dit le présage (*sêma*) pour son maître[52].

Ainsi le signe météorologique est-il posé comme le signe mantique par excellence. Le fait est bien mis en évidence par la boutade de Dikaiopolis dans les *Acharniens* d'Aristophane, 171 : *diosêmeia*, c'est une goutte de pluie, et pour une goutte de pluie, on peut congédier l'assemblée.

Ailleurs (Aristophane, *Assemblée des femmes* 792), *diosêmia* désigne une série d'éclairs, pur extraordinaire (*atopon*) mis sur le même plan qu'un tremblement de terre et qu'une belette – animal omineux parmi bien d'autres – qui vient de traverser la route.

Le *Lexique* de Pollux[53] distingue implicitement entre un *sêmeion* divin du type d'un *teras* d'une part, et d'autre part les composés *diosêmeia* ou *diosêmia* qu'il applique de manière spécifique aux manifestations météorologiques les plus spectaculaires – comme éclairs et coups de tonnerre – explicitement attribuées au patron du panthéon, Zeus, dans sa dimension ouranienne[54]. Plutarque, dans un important passage du dialogue *Sur la disparition des oracles* (18, 419 E), décrit de grands troubles de l'atmosphère – vents, orages – comme d'imposantes manifestations (*diosêmiai*) signalant la « disparition », l'*ekleipsis* d'un être supérieur, d'un grand *daimôn* (on notera que, dans les représentations

---

[51] Pour l'importance du signe météorologique, voir Cusset (éd.) 2003.
[52] Homère, *Odyssée* XX, 98–105.
[53] Pollux, VIII, 124 (*diosêmia* interprétée par les *exêgêtai*).
[54] En ce qui concerne la mantique par la foudre, l'information est imposante et nous ne voulons pas l'aborder ici (voir en tous cas Guittard 2003).

polythéistes comme parfois dans la physique des Grecs, les vents, en particulier, relèvent d'un statut « divin » très ambigu en tant que détenteurs du *pneuma*, du souffle, du mouvement en soi). L'explication qui suit l'anecdote intéresse au plus haut point la question du signe. La vie d'un être supérieur qui disparaît est analogue à la flamme d'une lampe allumée : en s'éteignant, elle laisse dans une obscurité troublante beaucoup de gens qui jusque-là n'avaient pas saisi l'importance de cette existence lumineuse. La grande perturbation atmosphérique, la catastrophe naturelle constituent en elles-mêmes de grands signes. Mais l'univers symbolique de référence au temps de Plutarque n'était pas peuplé seulement de « dieux ». La définition même de « dieu » appartient à un moment historique très précis[55]. La démonologie de son temps permit à Plutarque d'interpréter des signes inquiétants qui altéraient l'ordre normal de l'atmosphère, miroir du cosmos, comme l'annonce de la mort d'un démon.

Cette anecdote en suivait une autre (17, 419 A–E) : un navire longeait les îles Échinades. Soudain le vent tombe : dans un calme étrange, une voix mystérieuse annonce aux passagers, en pleine nuit, la mort du grand *daimôn*, le Grand Pan. Pan, le « Tout », est un membre intrigant et complexe du panthéon grec. Autour de cette figure, qui incarnait dans la Grèce du v^e^ siècle un modèle spécifique de transe et de possession, se concentrent par la suite de nombreuses interprétations, notamment allégoriques, dans l'exégèse chrétienne[56]. De la disparition de ce Grand Daimon, puissant mais mortel, les phénomènes météorologiques sont les avertissements donnés par l'ensemble du cosmos (mais les mots *diosêmiai* ou *terata* ne sont pas employés ici).

Chez Plutarque encore, dans la *Vie de Galba* (XXIII), tonnerre, foudre, pluie orageuse et obscurité soudaine sont des *diosêmeiai*, des signes divins qui donnent cette fois un avertissement politique opportun. Galba ne devra pas désigner comme son successeur Pison, le fils de Crassus et de Scribonia qui sont au centre d'un complot de palais très compliqué. Les *diosêmeiai* surviennent au moment même où Galba et le jeune Pison sortent du palais. Le tonnerre et les éclairs furent si fréquents, une pluie si grosse tomba et des ténèbres si épaisses se

---

[55] Sur ce point, voir au moins la précieuse *Introduzione alla storia delle religioni* d'Angelo Brelich (Brelich 2003). Sur la différence entre la notion d'un dieu et celle d'une puissance extra-humaine efficace en soi, un démon, voir Brenk 1986.

[56] Sur Pan, voir Borgeaud 1979. Sur la réception de l'annonce de la mort du Grand Pan dans la culture européenne, voir Borgeaud 1983.

répandirent sur le camp et la ville qu'il était manifeste (*katadêlon*) que la divinité (*to daimonion*) n'admettait ni n'approuvait une adoption qui ne pouvait avoir d'heureuses conséquences. C'était le 10 janvier 69 de notre ère. Tacite lui aussi (*Histoires* I, 18, 1) enregistre des orages affreux, des éclairs et toutes les « menaces du ciel » le quatrième jour avant les Ides de Janvier.

Cependant le *teras* en tant que *diosêmeia* météorologique peut être parfois assez simple à interpréter en suivant une « logique » courante (le mauvais temps est naturellement un mauvais signe). D'autre part, on peut dire que le *teras* en tant que *diosêmeia* constitue une « merveille » signifiante en soi. Ainsi l'arc-en-ciel que Zeus, le fils de Cronos, fixe sur un nuage en guise de *teras* pour les mortels (Homère, *Iliade* XI, 26). Cette valeur particulière de l'arc-en-ciel d'Homère rejoint l'arc-en-ciel du premier livre de la Bible (Genèse 9, 14). Après le déluge, Dieu place son « arc » dans la nuée comme « signe » de son alliance[57].

VII. *L'humain* para phusin *et la fabrication du merveilleux*

Le *teras* comme merveille contredit pourtant l'acception courante du terme. Car le *teras* par excellence est un *monstrum* vivant et effrayant, par exemple un androgyne. La naissance d'un androgyne constitue un *monstrum* dans le sens très spécial d'un corps anormal tenu pour un signe déviant face à un paradigme d'ordre. L'androgyne est par excellence l'événement *para phusin*, « contre-nature », parce qu'il mêle ce qui « doit » rester distinct, le masculin et le féminin[58]. C'est un cas extrême, marquant le point où les *sêmeia kai terata* entrent dans le champ de la physiognomonie.

Dans la *Physique* d'Aristote, les *terata* sont les *hamartêmata* (*Physique* II, 199b), les déviations par rapport au principe de causalité qui gouverne le cosmos en rapport avec le *nomos* et la *phusis*. N'oublions pas que, pour Aristote, le premier *teras* est la femme[59]. Mais ce n'est pas ici le lieu de prolonger cette perspective[60].

---

[57] Sur l'interprétation scientifique du phénomène, Merker 2003.

[58] Voir la toujours utile monographie de Baumann 1955, mais voir aussi Brisson 1997.

[59] Aristote, *De generatione animalium* IV, 766b–767a. Voir aussi Boehringer 2004.

[60] Aristote, *ibid.* : le sperme masculin enferme en soi le principe du mouvement, *tou arrenos sperma echei archên en heautôi toiautên hoian kinein*. Observations dans Chirassi Colombo 1985b, 121–122, et 1994, 39; Köster 1968.

L'apparition d'un *teras*, d'un objet d'étonnement (*thaumasion*) comme un corps contrefait, *para phusin*, un corps contre-nature, corps double, masculin et féminin, demande l'intervention d'un spécialiste : le *teratoskopos*. L'absence de spécialistes autorisés peut entraîner de fâcheuses conséquences. Or, c'est ce qui s'est passé à l'occasion de la naissance d'un être double, d'un androgyne, aux confins de la Locride occidentale et de l'Étolie. L'épisode est raconté dans le *Peri thaumasiôn* de Phlégon de Tralles. La naissance monstrueuse déclenche un grand trouble dans la population. Comme il n'y a pas sur place de spécialistes reconnus pour résoudre le cas, la situation devient chaotique et il faudra toute une cascade d'événements extraordinaires avant sa résolution finale[61]. Tant la présence d'un *teratoskopos* officiellement en charge, à qui le groupe reconnaisse une capacité de décision, est indispensable à l'ordre social.

Au contraire du *teratoskopos*, spécialiste de l'interprétation des monstres, le *teratologos* est, quant à lui, le spécialiste qui par sa parole, par son *logos*, « produit » les *terata*, les corps extraordinaires de la Chimère, des Gorgones, de Pégase, épouvantails pour ceux qui croient en leur existence (selon Platon dans le *Phèdre* 229a). Ici s'ouvre un chapitre complexe qui a de longs prolongements dans l'élaboration du langage des signes au sein de la culture occidentale, médiévale et moderne, laquelle fait la part belle à la production de monstres ou de merveilles[62].

Reste qu'en Grèce le savoir d'un *mantis*, d'un devin technicien, est le savoir d'un *teratoskopos*, d'un homme capable de déchiffrer les *thaumasia*, les choses « merveilleuses », les *terata* produits par les dieux ou par la nature !

---

[61] La femme du premier magistrat étolien, l'*aitôlarchês* Polykritos, mort peu auparavant, accouche d'un « bébé ayant deux sexes, mâle et femelle » (*paidion aidoia echon duo andreion kai gunaikeion*). Une controverse naît parmi le peuple au sujet du *teras* (le corps de l'enfant). L'androgyne constitue un signe complexe que le peuple ne peut ni accepter ni comprendre (Baumann 1955, 9–13 ; Delcourt 1958, 65–66 sq.). La solution naît finalement de la macabre intervention du fantôme du père qui empêche la mise à mort de l'enfant en dévorant son corps tout entier, excepté la tête. Celle-ci se transforme en une tête oraculaire. C'est-à-dire que l'événement aura produit un énonciateur neuf, un oracle autonome qui s'oppose en tout cas ouvertement à Delphes (Phlégon, 218–219, éd. Giannini 1968). Pour les implications du cas, Hansen 1996.

[62] Chirassi Colombo 1994 ; Thomas 2004.

VIII. *Retour à Homère*

Dans un fameux épisode de l'*Iliade* (II, 280–333), Calchas le *theopropos*, un *mantis* technicien, doit interpréter un signe de Zeus qui n'est pas un simple *sêmeion* mais un « grand signe », *mega sêma*, un signe complexe, en d'autres termes un *teras* qu'a envoyé le prudent Zeus (v. 324 : *mêtieta Zeus*) comme signe *opsimon kai opsiteleston*, « ultime et pour un accomplissement tardif ».

> Alors apparut un grand signe (*enth' ephane mega sêma*). Un serpent au dos rutilant (*drakôn epi nôta daphoinos*), effroyable, appelé à la lumière par l'Olympien, jaillit de dessous l'autel et s'élança vers le platane. Une couvée était là, de tout petits passereaux (*strouthoio neossoi, nêpia tekna*), juchés sur la plus haute branche et blottis sous le feuillage : huit petits ; neuf en comptant la mère dont ils étaient nés. Le serpent les mangea tous malgré leurs petits cris. Autour de lui la mère voletait, se lamentant sur sa couvée : il se love et soudain la saisit par l'aile toute piaillante. Mais à peine eut-il mangé les petits passereaux et leur mère avec eux, que le dieu qui l'avait fait paraître le déroba à nos yeux. Le fils de Kronos *agkulomêtês* l'avait soudain changé en pierre (v. 308–319).

Il s'agit du *teras* du serpent dévorant la couvée de moineaux. C'est un avertissement dans un moment de crise au sein du grand conflit « mythique » ouvrant l'histoire grecque : la guerre de Troie[63]. Suivons l'interprétation du *mantis*, le technicien chargé de décoder ce signe dans le cadre de la compétence que la culture du groupe lui attribue. Par cette compétence qui lui est explicitement reconnue, le *mantis*, comme homme de métier (*dêmiourgos*), accomplit un devoir socialement utile[64]. Cette compétence implique l'exercice d'un savoir qui, pour chaque cas examiné, est soumis aux risques d'une validation par l'événement dont chaque technicien est tenu pour responsable. Dans le passage qui nous occupe, l'épisode est opportunément rappelé par Ulysse dans le dessein de détourner les Achéens d'un retour prématuré en Grèce : les Achéens doivent rester en Troade pour vérifier si Calchas est un *mantis* véridique ou non.

---

[63] Sur la guerre de Troie et la dimension temporelle du mythe, voir les observations de Brelich 1958, 10–11, 90–93, à propos du statut mythique des héros grecs.

[64] Pour *dêmiourgos*, voir Homère, *Odyssée* XVII, 385 ; XIX, 308 ; Chirassi Colombo 1985a, 160.

À Calchas donc revient l'opération essentielle qui est de donner une interprétation du *sêma*. Pour le dictionnaire étymologique de Chantraine, *sêma* est un terme archaïque qui désigne tout ce qui constitue un signe : un signal, un emblème ou encore un tumulus, un tombeau. Le terme dérivé *sêmeion* est en prose le substitut courant de *sêma*, sauf pour le tombeau. Dans la logique d'Aristote (*Analytica priora* 70a11), le *sêma* est l'argument probable par opposition au *tekmêrion*, argument démonstratif, qui est la preuve. Le *sêma* est donc le point de départ d'un raisonnement déductif qui conduit à affirmer l'existence d'une chose non observable dans l'immédiat.

Le *teras* est à son tour un *sêma*, un message bien construit, énigmatique mais toujours trompeur, comme le signe que Calchas décode dans le passage suivant de l'*Iliade* (II, 323–330) :

> « Pourquoi rester sans voix, Achéens chevelus ? Celui qui à nos yeux a fait paraître ce grand présage, c'est le prudent Zeus, présage éloigné à longue échéance, dont le renom jamais ne périra. De même que ce serpent a dévoré les petits passereaux et leur mère avec eux – huit petits ; neuf en comptant la mère dont ils étaient nés –, de même, nous devons rester à guerroyer un nombre tout pareil d'années. Puis, la dixième, nous prendrons la vaste cité. » Voilà ce qu'il disait et qui aujourd'hui s'accomplit (*ta de nun panta teleitai*).

On dirait une série d'équivalences fixes entre les *strouthoi*, leur nombre et les années de siège. Calchas suivrait donc un code bien établi que nous connaissons néanmoins moins bien que le code réglant la divination de l'oracle nigérian d'Ifa[65]. Mais Calchas utilise ce code sans tenir compte du « vrai » prodige : la transformation du serpent en pierre. Cette remarque figure dans la scholie T à *Iliade* II, 308–19[66]. On peut la comparer au commentaire de Cicéron dans un passage du *De diuinatione* (II, 65) pointant les problèmes que pose la *coniectura*,

[65] La divination Ifa met en œuvre un système complexe de relations entre textes fixes que l'opérateur a mémorisés et qu'il sait mettre en rapport avec les situations signalées par le tirage au sort des seize noix de palme, en entrant par ce fait dans 256 (16 × 16) combinaisons possibles. L'oracle Ifa a été déclaré chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité par l'UNESCO. Monographie de base : Bascom 1969. La bibliographie est maintenant très importante.

[66] La *Scholie* T à *Iliade* II, 308–319 propose aussi une différence entre le *sêma* comme signe *para topon* (les abeilles dans la maison) et le *teras* comme signe *para phusin* (une couvée de huit passereaux n'est pas dans la norme). Mais le signe de la pétrification, qui est le seul à concerner le sort de l'armée des Achéens, peut renverser la valeur positive du premier déchiffrement du devin.

l'interprétation de Calchas : « Mais quel est cet art augural qui déduit des passereaux le nombre des années, plutôt que celui des mois ou des jours ? » Le *monstrum*, le teras (donc le message) n'était pas dans les *passerculi* mais dans le serpent changé en pierre, dans le *draco* devenu *lapideus* ! Cette pétrification est le prodige « vrai » que le *mantis* ne sait ou ne veut pas comprendre. On pourrait dire aussi que l'interprétation n'est pas encore achevée ; ou que l'interprétation reste toujours ouverte.

IX. *Encore la météorologie*

Mais le signe comme *teras* peut parfaitement être univoque. Nous retournons au *teras* météorologique avec un cas de *diosêmeia* qui apparaît dans l'*Odyssée* (III, 173). À Lesbos, Ulysse et ses compagnons hésitent à entreprendre la navigation vers le continent, sinon par le « grand tour », en utilisant un *dolichon ploon*, une navigation astucieuse. Ils demandent un signe qui les autorise à choisir une autre route, à couper tout droit par le large de Ténédos à l'Eubée. C'est une décision difficile à prendre sans un consentement des dieux. Ici le *sêma* météorologique doit être un *teras* :

> Nous demandons au dieu de nous montrer un teras. Il [le *teras*] nous vient fort et clair […] en nous disant de couper par le large vers l'Eubée (*autar ho ge hêmin deixe kai ênôgei pelagos meson eis Euboian temnein*), si nous voulons sortir au plus tôt du danger : un bon vent frais se lève […]. Et la flotte s'élance aux chemins des poissons.

Ici le *teras* est le vent favorable qui souffle imprévu et qui est le « signe » du consentement divin, un signe météorologique fort.

Cependant le baromètre des *terata* est instable et sensible aux moindres variations. L'interprétation des prodiges atmosphériques peut par exemple dépendre du contexte géographique. En Scythie, s'il tonne en hiver, on s'en étonne comme d'un prodige, *teras* (Hérodote, IV, 28). Et l'on ne peut qu'approuver Plutarque quand, dans la *Vie d'Alexandre* (LXXV), il conseille de ne jamais mépriser *terata* ou *sêmeia* en tant qu'ils sont *theia*, signes « envoyés par les dieux », mais d'éviter de tomber dans la « superstition ». Cette position résume bien l'attitude moyenne d'un intellectuel grec face aux équivoques toujours possibles du langage des signes.

X. *Le carrousel des interprétations*

Dans le lexique grec des signes, le binôme *sêmeia kai terata* que nous avons précédemment rencontré dans la *Septante* se rapporte toujours à un avertissement très fort. Chez Polybe (III, 112, 8), historien grec des choses romaines, la panique consécutive à la victoire d'Hannibal sur les légions romaines en Italie provoque une véritable explosion d'interprétations de signes :

> Tous les oracles (*logia*) qui avaient cours chez eux étaient alors sur toutes les lèvres ; chaque temple, chaque maison étaient pleins de signes et de prodiges (*sêmeia kai terata*).

Les *sêmeia kai terata* déclenchent à Rome la recherche frénétique des moyens d'établir un contact nouveau avec le surhumain. On recourt aux rites, certainement extraordinaires : partout dans la ville, on multiplie les processions, les supplications et les litanies, *euchai*, *thusiai theôn hiketêriai*. Et Polybe d'ajouter : « dans les temps difficiles les Romains se donnent beaucoup pour essayer d'apaiser (*hilaskesthai*) les dieux et les hommes. Et rien de ce qui est fait dans ces circonstances ne leur paraît déplacé ou indigne. »

Vaste est la casuistique des prodiges qui déterminent la fondation de rites et de cultes, particulièrement à Rome[67]. Si *sêmeia kai terata* est un syntagme que Polybe partage avec le lexique presque contemporain de la *Septante*, l'expression n'a toutefois pas la même fonction dans le texte de Polybe et dans le texte biblique. À Rome « les signes et les prodiges » sont l'objet d'une interprétation complexe qui conduit à introduire de nouveaux modèles d'organisation du symbolique : rites, cultes, dieux nouveaux. Dans la réalité complexe du judaïsme d'Alexandrie, le Dieu des Juifs ne concède la manipulation « des signes et des prodiges » qu'à ses élus, qui sont les agents de sa Providence.

En Égypte, Moïse et Aaron « accomplirent tous les signes et les prodiges » (*epoiêsan panta ta sêmeia kai ta terata*) non en vertu de leur compétence, acquise ou innée (par *technê* ou par *phusis*), mais seulement par la volonté du Dieu qui peut concéder à la personne de son choix l'expertise du devin ou du thaumaturge. « Je t'ai rendu capable d'accomplir toutes sortes de prodiges (*panta ta terata*) ; quand tu seras

[67] L'ancienne dissertation de Wülker 1903 reste encore utile, mais voir aussi MacBain 1982.

en Égypte, tu auras soin de les réaliser devant Pharaon » (*Septante*, Exode 4, 21).

Dieu, d'une part, se réserve la capacité d'accomplir des prodiges : « Seigneur, s'interroge Moïse, qui parmi les dieux est comparable (*homoios*) à toi ? Qui est […] capable d'accomplir des prodiges (*terata*) ? » (*Septante*, Exode 15, 11). Manière de dire que Dieu est le plus habile des thaumaturges. Encore ce Dieu peut-il se plaindre du comportement de son peuple qui refuse de lui faire confiance « malgré tous les signes donnés » (*Septante*, Nombres 14, 11)[68].

Dieu, d'autre part, choisit celui qui est apte à le représenter. En Deutéronome 34, 10–11 (*Septante*), Dieu est dit avoir engagé un véritable « face à face » (*prosôpon kata prosôpon*) avec Moïse, chargé d'accomplir « tous les signes et les prodiges » (*en pasi tois sêmeiois kai terasin*) en Égypte. Ce qui implique le don de la maîtrise des signes – *terata* – à Moïse, en qui la tradition reconnaîtra un grand magicien[69].

Moïse est encore impliqué dans un épisode très éclairant sur la manipulation des signes-*terata*. On peut en trouver le récit en Exode (7, 10–13), mais nous le proposerons dans la version plus tardive de Flavius Josèphe[70] : Moïse raconte à Pharaon ce qui est arrivé sur le mont Sinaï, les « oracles de Dieu » (*tas tou theou phônas*) et « les signes qu'il avait reçus pour qu'il croie en ce que Dieu lui ordonnerait » (*ta pros pistin hôn houtos autôi prostaxeien hup' autou deichthenta sêmeia*). Pharaon accuse Moïse d'avoir fui l'esclavage en Égypte et de revenir clandestinement pour l'impressionner par des prodiges et des sortilèges (*teratourgiais kai mageiais kataplêxein epikecheirêkota*). Il ordonne à ses prêtres (*hiereis*) de lui faire une démonstration de la même thaumaturgie pour manifester que les Égyptiens, eux aussi, étaient versés dans cette sorte de science (*epistêmê*). Car Moïse, lui, en se posant comme le seul expert, en prétendant que c'était à Dieu qu'il devait ces pouvoirs merveilleux (*paradoxon*), ne pouvait s'attendre à passer pour un grand thaumaturge auprès de ses concurrents aussi

---

[68] Sur le miracle, Lefèvre 1957. L'histoire des Hébreux depuis la sortie d'Égypte n'est qu'un tissu de miracles que la *Septante* traduit volontiers par *thaumasia*. On remarque que, dans le texte hébreu, l'expression *nifla'ôt* renvoie directement au pouvoir divin (Dieu pouvant faire ce qui est impossible à l'homme) et manifeste ainsi sa toute-puissance. Voir l'emploi de *adunatos, adunatein* dans le vocabulaire de Genèse 18, 14, où Sarah ne croit pas à la parole de Dieu lui annonçant sa prochaine maternité.

[69] Gager 1994.

[70] *Antiquités juives* II, 283–287.

facilement qu'auprès des ignorants. Alors les prêtres égyptiens jetèrent leurs bâtons qui devinrent des serpents. Et Moïse répondit : « J'affirme que ce que j'ai fait surpasse leur magie et leur art de la même manière que le divin (*ta theia*) surpasse l'humain (*ta anthrôpina*), et je montrerai que mes actes procèdent non de la charlatanerie (*goêteia*) ni de la manipulation de la vraie doctrine (*alêthês doxa*), mais de la providence (*pronoia*) et de la puissance (*dunamis*) de Dieu. » Là-dessus, Moïse jeta son bâton à terre en lui commandant de se transformer en serpent (*ophis*). Le bâton obéit, fit le tour des bâtons devenus serpents des prêtres égyptiens et les dévora jusqu'à les faire tous disparaître. Puis le bâton de Moïse reprit son aspect normal.

XI. *La condamnation du* teras

Ainsi dans la *Septante* la manipulation des signes, comme la divination dans ses multiples aspects, disparaît comme activité autonome[71]. Dieu seul peut envoyer des « signes », interprétables par les seuls agents choisis par lui. Tous les autres faiseurs de « merveilles » sont sévèrement punis. Selon la loi du Lévitique, celui qui pratique de sa propre autorité la divination ou la magie, homme ou femme, ventriloque (*eggastrimuthos*) ou enchanteur (*epaoidos*), est mis à mort par lapidation[72]. Malgré ces interdits, le « monde biblique » offre certes un tableau très riche de l'usage varié du langage des signes. Dieu communique avec son peuple par la *phônê*, l'émission sonore de sa voix, par la voix des prophètes, ces porte-parole élus par Dieu, mais il peut aussi communiquer au moyen de tous les signes, les miracles, les actions réputées impossibles (*adunata*) qu'il sait susciter. Simplement, toute cette production du merveilleux est placée sous le contrôle direct d'une source de pouvoir unique. Il n'en reste pas moins qu'après Moïse, si l'on s'en tient à la logique chronologique du texte biblique, la communication directe de Dieu par signes semble tarie. L'énonciation prophétique est autre chose. En même temps, tous les types d'investigation « mantique » et toutes les pratiques de « magie » sont désormais interdits. Dans la perspective d'un bilan comparatif, on peut observer enfin que Zeus

[71] Pour la négation de la divination dans les systèmes non polythéistes, voir Sabbatucci 1998a, 40.

[72] *Septante*, Lévitique 20, 6, et particulièrement 20, 27.

et Yahvé visent des buts différents quand ils recourent aux signes : Zeus met à l'épreuve l'habileté des hommes, Yahvé éprouve leur foi en lui.

La divination comme science complexe de l'observation des signes dans leur variété est donc interdite pour la première fois aux Juifs qui fondent le monothéisme du Second Temple sur une stricte obéissance aux lois divines. Dans la Méditerranée polythéiste, la divination comme observation et interprétation autonome des signes n'est officiellement interdite qu'avec l'édit de Théodose qui consacre le triomphe du monothéisme chrétien[73]. Certes, la production et la manipulation des signes se poursuivent, mais dans le cadre clandestin et de plus en plus criminalisé d'un « monde magique » toujours présent[74].

Bibliographie

Amandry, P. 1950, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris : de Boccard.
Asheri, D. 1993, « Erodoto e Bacide. Considerazioni sulla fede di Erodoto negli oracoli », dans Sordi (éd.) 1993, 63–76.
Banton, M. (éd.) 1966, *Anthropological Approaches to the Study of Religion. Conference on New Approaches in Social Anthropology (1963, Cambridge)*, Londres : Tavistock.
Bascom, R. 1969, *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington : Indiana University Press.
Baumann, H. 1955, *Das Doppelte Geschlecht*, Berlin : Reimer.
Berti, F. (éd.) 1991, *Dionysos. Mito e mistero. Atti del convegno internazionale di Comacchio, 3–5 nov. 1989*, Comacchio : Assessorato alle Istituzioni Culturali.
Bettini, M. (éd.) 1996, *I signori della memoria e dell'oblio*, Florence : La Nuova Italia (Biblioteca di Cultura [Firenze] 208).
Bianchi, O. & Thévenaz, O. (éd.) 2004, *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international, Lausanne, 20–22 mars 2003*, Berne-Francfort : Peter Lang.
Bloch, R. 1963, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris : Presses Universitaires de France.
Boehringer, S. 2004, « "Ces monstres de femmes" : topique des *thaumata* dans les discours sur l'homosexualité féminine aux premiers siècles de notre ère », dans Bianchi & Thévenaz (éd.) 2004, 75–98.
Boesch Gajano, S. & Modica, M. (éd.) 1999, *Miracoli. Dai segni alla storia*, Rome : Viella.
Bonitz, H. 1992, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, Hildesheim : Olms (1re éd., 1849).
Bonnet, C., Rüpke, J. & Scarpi, P. (éd.) 2006, *Religions orientales – culti misterici*, Stuttgart : Steiner.

[73] *Code théodosien* IX, 16–XVI, 16 (repris dans *Code de Justinien* IX, 18). On peut lire une semblable condamnation dans le Coran : voir en particulier Sourate LII (« la Montagne »).

[74] De Martino 1999.

Borgeaud, P. 1979, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome : Istituto Svizzero (Bibliotheca Helvetica Romana 17).
——. 1983, « La mort du Grand Pan. Problèmes d'interprétation », *Revue de l'histoire des religions* 200/1, 3–39.
Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon (1re éd., 4 vol., Paris, 1879–1882).
Bouquet, M. & Morzadec, F. (éd.) 2004, *La Sibylle, parole et représentation*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.
Bourguignon, E. 1973, *Religion. Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus : Ohio State University.
Breglia Pulci Doria, L. 1983, *Oracoli sibillini tra rituali e propaganda. Studi su Flegonte di Tralles*, Naples : Liguori.
Brelich, A. 1958, *Gli eroi greci. Un problema storico religioso*, Rome : Ateneo.
——. 2003, *Introduzione alla storia delle religioni*, Rome: Ateneo (1re éd., 1962).
Brenk, F. 1986, « In the Light of the Moon. Demonology in the Early Roman Empire », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 16.3, 2069–2145.
Briend, J. 1996, « Signe », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. XII, Paris : Letouzey & Ané, col. 1281–1289.
Brisson, L. 1997, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris : Les Belles Lettres.
Buitenwerf, R. 2003, *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting*, Leyde-Boston : Brill.
Busine, A. 2002, *Les sept sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris : de Boccard.
Caquot, A. & Leibovici, M. (éd.) 1968, *La divination*, vol. I–II, Paris : Presses Universitaires de France.
Chirassi Colombo, I. 1985a, « Gli interventi mantici in Omero », dans Fales & Grottanelli (éd.) 1985, 141–164.
——. 1985b, « Giochi dell'immaginario greco, solipsismi spermatici partenogenesi gravidanze maschili », dans Sbisa (éd.) 1985, 111–128.
——. 1991, « Dionysos Bakhos e la città estatica : immagini, messagi e modelli di buon disordine », dans Berti (éd.) 1991, 337–360.
——. 1994, « Mostri da ricordare e da inventare », dans Pignato (éd.) 1994, 33–44.
——. 1996, « Pythia e Sibylla. I problemi dell'*atechnos mantiké* in Plutarco », dans Gallo (éd.) 1996, 429–447.
——. 2006a, « Tra *nomoi* e *Nomos*. Oscillazioni di etica mediterranea », dans Faraguna & Deraldi Iasbez (éd.) 2006, 111–126.
——. 2006b, « Il *Magos* e la *Pharmakis*. Excursus attraverso il lessico storico in ottica di genere », dans Bonnet, Rüpke & Scarpi (éd.) 2006, 163–179.
Chirassi Colombo, I. & Seppilli, T. (éd.) 1998, *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pise : Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
Collins, J. J. 1998, « The Jewish transformation of Sibylline Oracles », dans Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998, 369–387.
——. 2005, « Hellenistic Judaism in recent scholarship », dans Id., *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leyde-Boston : Brill, 1–20.
Crahay, R. 1956, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris : Les Belles Lettres (Bibliothèque de la faculté de Philosophie & Lettres de l'Université de Liège 138).
——. 1974, « La bouche de la vérité », dans Vernant (éd.) 1974, 201–219.
Cumont, F. 1931, « La fin du monde selon les mages occidentaux », *Revue de l'histoire des religions* 52, 29–96.
Curnow, J. 2004, *The Oracles of the Ancient World. A Complete Guide*, Londres : Duckworth.

Cusset, C. (éd.) 2003, *La météorologie dans l'Antiquité, entre science et croyance*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
De Martino, E. 1968, *La terra del rimorso*, Milan : Il Sagiattore di Alberto Mondadori (1re éd. 1961).
——. 1999, *Le monde magique*, trad. fr. M. Baudoux, Paris : Synthélabo (1re éd., *Il mondo magico*, Turin, 1948).
Defradas, J. 1968, « La divination en Grèce », dans Caquot & Leibovici (éd.) 1968, I, 157–195.
Delcourt, M. 1938, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège-Paris : Droz.
——. 1958, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris : Presses Universitaires de France.
Detienne, M. 1967, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris : Maspero.
Dillery, J. 2005, « Chresmologues and manteis. Independent diviners and problems of authority », dans Johnston & Struck (éd.) 2005, 167–231.
Fales, F. M. & Grottanelli, C. (éd.) 1985, *Soprannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Milan : Angeli.
Faraguna, M. & Veraldi Iasbez, V. (éd.) 2006, Δύνασθαι διδάσκειν. *Studi in onore di Filippo Càssola per il suo ottantesimo compleanno*, Trieste : Editreg.
Fattor, S. 2007, *Scrittura Sibillina. I* libri Fatales *della storia romana*, Tesi di laurea in Storia delle religioni, Università degli Studi di Trieste, 2006–2007 [http://www.lett.units.it/ichco].
FGrHist : Jacoby, F. (éd.), *Die Fragmente der Grieschichen Historiker*, Berlin-Leyde : Weidmann/Brill, 1923–1958.
Formesyn, Y. 1962, « Le *sêmeion* johannique et le *sêmeion* hellénistique », *Ephemerides theologicae Lovanienses* 38, p. 856–894.
Gager, J. 1994, « Moses the magician : hero of ancient counter-culture? », *Helios* 21, 179–188.
Gallo, I. (éd.) 1996, *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, maggio 1995)*, Naples : D'Auria.
Geertz, C. 1966, « Religion as a Cultural System », dans Banton (éd.) 1966, 1–46.
Gelin, A. 1957, « Millénarisme », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 5, Paris : Letouzey & Ané, col. 1289–1294.
Georgoudi, S. 1998, « Les porte-paroles des dieux. Réflexions sur le personnel des oracles grecs », dans Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998, 315–365.
Giannini, A. 1966, *Paradoxographorum graecorum reliquiae*, Milan.
Graf, F. 1994, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, trad. fr., Paris.
Greimas, A. J. & Courtés, J. 1993, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris : Hachette.
Guittard, C. 2003, « Les calendriers brontoscopiques dans le monde étrusco-romain », dans Cusset (éd.) 2003, 455–466.
Halliday, W. R. 1913, *Greek Divination. A Study of its Methods and History*, Londres.
Hansen, W. 1996, *Phlegon of Tralles. Book of Marvels*, Exeter : University Press.
Johnston, S. I. & Struck, P. T. (éd.) 2005, *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde : Brill.
Kany-Turpin, J. (éd.) 2004, *Cicéron. De la divination*, Paris.
Konrad, C. F. (éd.) 2004, *Augusto Augurio. Rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem J. Linderski*, Stuttgart : Steiner.
Köster, H. 1968, « Nomos Physeos. The concept of Natural Law in Greek Thought », dans Neusner (éd.) 1968, 521–541.
Lapassade, G. 1976, *Essai sur la transe*, Paris.
Lefèvre, A. 1957, « Miracle », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. V, Paris, col. 1299–1308.

MacBain, B. 1982, *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles : Latomus.
Manetti, G. 1987, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milan : Bompiani.
——. 1996, « Il linguaggio del dio : divinazione e comunicazione », dans Bettini (éd.) 1996, 111–134.
——. 1998, « Strategie del discorso oracolare : la scrittura », dans Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998, 53–74.
Mazurek, T. 2004, « The *decemviri sacris faciundis* : supplication and prediction », dans Konrad (éd.) 2004, 151–168.
Merker, A. 2003, « La théorie de l'arc-en-ciel dans les *Météorologiques* d'Aristote », dans Cusset (éd.) 2003, 317–330.
Monaca, M. 2005, *La Sibilla a Roma. I libri sibillini tra religione e politica*, Cosenza : Giordano.
Neusner, J. (éd.) 1968, *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*), Leyde : Brill (Studies in the History of Religions 14).
Nikiprowetzky, V. 1970, *La troisième Sibylle*, Paris-La Haye : Mouton.
——. 1987, « La Sibylle juive et le "Troisième Livre" des "Pseudo-Oracles Sibyllins" depuis Charles Alexandre », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 20.1, 460–542.
Parke, H. W. 1967, *The Oracles of Zeus*, Oxford : Blackwell.
——. 1985, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres : Croom Helm.
——. 1988, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres : Routledge.
Pépin, J. 1958, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris : Aubier Montaigne.
Pettazzoni, R. 1955, *L'omniscienza di Dio*, Turin : Einaudi.
Pigeaud, J. 1988, *Aristote. L'homme de génie et la mélancolie*, Paris : Rivages.
Pignato, C. (éd.) 1994, *Il mostro, il vicino, l'alieno*, Trieste (Quaderni del Circolo Semiologico Triestino 2).
Prince, R. (éd.) 1968, *Trance and Possession States*, Montréal : R. M. Bucke Memorial Society.
Rouget, G. 1990, *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris : Gallimard.
Sabbatucci, D. 1989, *Scrivere e leggere il mondo. Divinazione e cosmologia*, Milan : Il Saggiatore [rééd. 2000 Rome : Bulzoni (Chi siamo 29)].
——. 1990, *La prospettiva storico religiosa. Fede, religione e cultura*, Milan : Il Saggiatore.
——. 1998a, « Divinazione sotto giudizio », dans Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998, 39–41.
——. 1998b, *Politeismo*, vol. 1–2, Rome : Bulzoni (Chi siamo 27).
——. 2001, *Monoteismo*, Rome : Bulzoni (Chi siamo 30).
Santi, C. 1985, *I libri sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Rome : Il Bagatto.
——. 2000, « I libri sibillini e il problema delle prime consultazioni a Roma », *Studi e materiali di Storia delle religioni* 24, 21–32.
Sbisa, M. (éd.) 1985, *I figli della scienza*, Milan : Emme.
Serra, M. 1998, « Il frammento 93 B. DK. Eraclito e la rivelazione delfica », dans Chirassi Colombo & Seppilli (éd.) 1998, 191–208.
Smith, M. 1984, *Gli uomini del ritorno: il Dio unico e la formazione del Antico Testamento*, Vérone: Essedue.
Sordi, M. (éd.) 1993, *La profezia nel mondo antico*, Milan : Vita e pensiero (Contributi dell'Istituto di Storia Antica 19).
Stein, P. 1909, *Teras. Dissertatio inauguralis*, Marbourg.
Thomas, J. 2004, « "Mirabilia" : tropisme de l'imaginaire antique », dans Bianchi & Thévenaz (éd.) 2004, 1–13.

Vernant, J.-P. (éd.) 1974, *Divination et rationalité*, Paris : Seuil (trad. ital., *Divinazione e razionalità*, Turin, 1982).
——. 1974, « Parole et signes muets », dans Vernant (éd.) 1974, 9–25.
Wülker, L. 1903, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern. Studien zur Geschichte und Ueberlieferung der Staatsprodigien*, Dissertation, Leipzig.

SIGNES ET PRODIGES CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE ET TACITE (*GUERRE DES JUIFS* VI, 288–315 ; *HISTOIRES* V, 13)

Francis Schmidt

Au sixième livre de la *Guerre des Juifs*, interrompant le récit de l'incendie du Temple et de la destruction de Jérusalem, Flavius Josèphe insère une liste de prodiges (*terata*) et de signes (*sêmeia*) que les plus radicaux des insurgés ont interprétés comme étant de bon augure, tandis que les plus modérés – dont Josèphe lui-même – y reconnaissaient autant d'avertissements divins (*tôn tou theou kêrugmatôn*) annonciateurs des calamités à venir : un astre en forme d'épée, une comète, une lumière intense illuminant de nuit le Sanctuaire, une naissance monstrueuse sur le parvis des sacrifices, la lourde porte de bronze s'ouvrant de son propre mouvement, des chars de guerre s'élançant à travers les nuées, un ébranlement du parvis intérieur du Temple suivi d'une voix proclamant un départ. Trois oracles enfin viennent confirmer ces sept manifestations prodigieuses : un certain Jésus fils d'Ananias criant durant sept ans et cinq mois « Malheur à Jérusalem ! », un oracle sur le Temple adoptant un plan carré, une prophétie ambiguë annonçant qu'un homme venant de Judée commanderait à l'univers[1]. C'est ainsi, commente l'historien juif, que

> Dieu se préoccupe (*kêdomenon*) des hommes et qu'il annonce par toutes sortes de signes (*prosêmainonta*) à son peuple les voies du salut, mais que ceux-ci dans leur folie (*hup' anoias*) se perdent par les malheurs qu'ils choisissent de leur plein gré (*kai kakôn authairetôn*)[2] (*Guerre* VI, 310).

Cette réflexion sur l'Histoire, suscitée par les événements de 70 dont Josèphe rend responsable ceux qu'il nomme les « factieux » (*stasiastai*), est tout entière tendue entre deux affirmations antinomiques : d'une part l'affirmation d'après laquelle Dieu se préoccupe des affaires

[1] Que Stella Georgoudi, Jean-Jacques Glassner, Renée Koch Piettre, Uri Rappaport, Liliane Vana et Madalina Vârtejanu Joubert trouvent ici tous mes remerciements pour leur aide amicale, leurs suggestions et leurs remarques critiques. Sur la nature de ces trois oracles, voir ci-dessous p. 275–276 et n. 73, 74 et 75.

[2] Sur l'opposition entre la folie (*anoia*) des hommes et la Providence (*pronoia*) divine dans l'historiographie joséphienne, voir Hadas-Lebel 1987, 204–212.

humaines – c'est l'idée d'une Providence divine, *pronoia* –, et d'autre part l'affirmation que face à la Providence divine l'homme demeure libre de ses choix et responsable de ses actions. Flavius Josèphe s'exprime ici en pharisien. Tels que l'historien les définit à plusieurs reprises, les pharisiens considèrent en effet que les événements qui arrivent aux humains résultent pour partie de la Providence (ou du destin) et pour partie du libre choix de l'homme. J'y reviendrai[3].

Mais surtout, s'agissant des signes, cette réflexion de Josèphe précise l'une des principales modalités de l'intervention de Dieu dans les affaires humaines. Tout en étant la preuve de l'intervention providentielle, les signes du futur offrent aux humains la possibilité de prendre connaissance du dessein divin, et ils leur indiquent comment conformer leur action au vouloir divin. Pour autant ces signes, *sêmeia*, doivent être reconnus comme tels et correctement interprétés : ce sont des présages.

Rédigée à Rome, la *Guerre des Juifs* est datée de la fin du règne de Vespasien, entre 75 et 79[4]. Une trentaine d'année plus tard, Tacite, dans son récit de la première guerre de Judée, rapporte lui aussi une liste presque identique de prodiges qui s'étaient manifestés pendant le siège de Jérusalem (*Histoires* V, 13) : des armées se heurtant dans le ciel, un feu illuminant le Temple, les portes du sanctuaire s'ouvrant subitement, une voix annonçant le départ des dieux ; la liste de Tacite s'achevant, comme celle de Josèphe, par la mention de l'oracle annonçant l'accession de Vespasien à l'empire[5]. Que derrière ces événements il y ait une intentionnalité, que cette intentionnalité soit déterminée par quelque puissance surnaturelle, bref, que ces faits aient valeur de présage, Josèphe et Tacite, Juifs et Romains en sont d'accord. Ce qui différencie les uns et les autres face aux signes, ce sont autant les pratiques rituelles que les systèmes d'interprétation. Pour Tacite, que les Juifs s'interdisent de conjurer par des sacrifices ou par des vœux des

[3] Ci-dessous, p. 284. Voir *Antiquités* XIII, 171–172 ; XVIII, 13 ; *Guerre* II, 162–163. Il faut noter toutefois que ces trois notices de Josèphe opposent le destin (*heimarmenê*) et non la Providence (*pronoia*) à la liberté de choix laissée aux humains. Sur ces deux notions et ces trois notices, voir Schmidt 1998.

[4] Sur la date de composition de la *Guerre des Juifs*, voir Rajak 2002, 195 et n. 23.

[5] Sur la prédiction de « l'empire du monde à des maîtres venus de Judée » et le rôle, dans cette prédiction, d'« un noble captif nommé Josèphe », voir également Suétone, *Vespasien* IV–V.

prodiges de si mauvais augure ne peut être que la marque d'une nation « adonnée aux superstitions et hostile aux pratiques religieuses ».

Dans les pages qui suivent je commencerai par interroger la notion de signe-présage dans le judaïsme à l'époque du deuxième Temple. Cette notion est-elle déjà attestée dans la Bible ? Si, comme je le pense, tel n'est pas le cas, comment expliquer la fortune d'une telle notion non seulement chez Flavius Josèphe, mais aussi dans la littérature sapientielle et apocalyptique juive au tournant de notre ère ?

Comment les signes-présages, s'ils sont étrangers à la pensée biblique, ont-ils alors été adaptés à la tradition juive ? Je me propose de répondre à cette question, dans une deuxième partie, en analysant la liste des signes de Josèphe et le conflit d'interprétations auquel ils ont donné lieu entre partisans et adversaires de la poursuite de la guerre contre Rome. Est-il possible de préciser à quel moment de la guerre, entre 66 et 70, et en quelles circonstances ces différents phénomènes ont été observés et interprétés comme des signes ? La comparaison des listes partiellement concordantes de Josèphe et Tacite permettra enfin de s'interroger sur la fonction respective des signes dans la conception de l'Histoire de ces deux témoins majeurs de l'historiographie juive et romaine.

I. *La notion de signe-présage dans le judaïsme à l'époque du deuxième Temple*

La notion de *sêmeion*, au sens de phénomène extraordinaire, apparaissant comme contraire aux lois de la nature, ou plus simplement au sens d'incident singulier (*omen*), perçu comme signe prémonitoire ou présage et requérant interprétation pour que soit révélé l'événement annoncé, cette notion est encore attestée ailleurs chez Josèphe et apparaît fréquemment dans la littérature juive à l'époque du deuxième Temple.

A. *Chez Flavius Josèphe*

Durant l'hiver 67–70, alors que les Iduméens campent sous les murs de Jérusalem, éclate un violent orage accompagné d'un tremblement de terre. Ce sont autant de prodiges (*terata*) faisant conjecturer une énorme catastrophe (*Guerre* IV, 286–288). Pourtant les avis divergent sur leur interprétation. Alors que les Iduméens y voient un signe de la colère divine, annonciateur d'un châtiment imminent, le grand prêtre

Anan et les siens y reconnaissent au contraire l'assurance que « Dieu conduit les opérations à leur avantage » (IV, 288)[6]. Parmi les phénomènes naturels extraordinaires, les tremblements de terre ont une place à part. Car sont-ils, comme dans ce passage de la *Guerre,* le présage de quelque autre malheur à venir ? Ou sont-ils eux-mêmes la réalisation d'un malheur annoncé par un signe préalable ? C'est ce dernier point de vue qu'avait soutenu Hérode, en 37 avant notre ère, devant ses troupes doublement terrifiées, par un tremblement de terre immédiatement suivi d'une incursion des Arabes (*Guerre* I, 370–372) :

> Ne vous laissez pas troubler par les convulsions d'éléments inanimés et ne voyez pas non plus dans le tremblement de terre le présage (*teras*) d'un nouveau malheur. […] Peste, famine, tremblement de terre peuvent être précédés de quelque signe avant-coureur moins durable (*ti sêmeion*), mais eux-mêmes sont circonscrits par leurs propres dimensions (*Guerre* I, 377).

Chez Josèphe, l'intervention de la Providence divine (*pronoia*) dans l'Histoire est susceptible de se faire connaître à l'avance par des signes[7]. Je n'en donnerai qu'un exemple. Agrippa est captif en Gaule. Un hibou vient se poser sur l'arbre auquel il est adossé. Un prisonnier germain, reconnaissant dans ce hibou « une prédiction des dieux (*tên proagoreusin tôn theôn*) », y voit le dessein de la Providence divine (*tou theiou tên pronoian*), qui est de libérer Agrippa de son présent malheur et de le destiner à des honneurs royaux. « Mais, ajoute le Germain, souviens-toi que lorsque tu reverras cet oiseau, tu n'auras plus que cinq jours à vivre » (*Antiquités* XVIII, 195–202). L'apparition inopinée, diurne, de cet oiseau nocturne apparaît donc comme un signe ambivalent. La première apparition de l'oiseau est interprétée comme le signe de l'heureuse intervention de la Providence en faveur du prisonnier Agrippa ; sa deuxième apparition, au contraire, comme étant un signe de malheur annonçant la mort imminente du roi Agrippa (*Antiquités* XIX, 343–352).

---

[6] Höffken 2003. Comment les tremblements de terre peuvent-ils être compatibles avec l'idée de Providence et celle d'un ordre de la nature ? Sur ces questions débattues en milieu stoïcien, chez Philon d'Alexandrie et chez les rabbins, voir Becker 1998.

[7] Qu'un serviteur répande le sang d'Aristobule à l'endroit même où celui-ci avait fait égorger son frère Antigone prouve que la mort du roi est un châtiment voulu par la *pronoia* (*Guerre* I, 82 et *Antiquités* XIII, 314). Que la pluie remplisse les citernes de Masada est interprété par les assiégés comme une intervention de la *pronoia* en leur faveur (*Antiquités* XIV, 391).

B. *Dans la littérature apocalyptique juive*

Loin que la notion de signe au sens de présage ne soit présente, à la fin de la période du deuxième Temple, que dans les seuls écrits de Josèphe, cette notion est encore largement attestée dans la littérature apocalyptique juive. D'abord dénoncée comme ayant été enseignée aux humains par les mauvais anges[8] et pratiquée par les Gentils[9], la science des prodiges a finalement été adoptée par le judaïsme. Parmi les interrogations des Apocalypticiens sur les signes-présages, il y a en tout premier lieu les interrogations concernant les signes de la fin des temps et des affres préalables à la venue du Messie-Roi. Quand viendront les temps derniers et quels seront les signes annonciateurs de leur venue ? À Esdras qui l'interroge à ce sujet, l'ange Ouriel répond :

> Quant aux signes, voici : […]. Le soleil soudain luira la nuit et la lune pendant le jour. Le sang dégouttera du bois, la pierre fera entendre sa voix, les peuples seront agités et les étoiles seront changées (*4 Esdras* V, 1–5).

Plus loin, Esdras reprend :

> « Voici, Seigneur, tu m'as fait connaître un grand nombre de signes qui doivent arriver à la fin des temps, mais tu ne m'as pas fait connaître en quel temps ils se produiront. » Il me répondit : […] « Quand on verra dans le monde des tremblements de terre, les peuples en tumulte […], alors tu reconnaîtras que le Très-Haut avait prédit ces choses depuis les jours d'autrefois, dès le commencement » (*4 Esdras* VIII, 63–IX, 4).

Ces signes sont ainsi rapportés au plan divin pour la création, et conçus comme ayant été prédéterminés, préétablis par le Dieu créateur dès avant la création du monde. De même, à Baruch sont révélées les douze périodes qui diviseront la fin des temps et les douze signes qui marqueront chacune d'elles :

---

[8] Les mauvais anges enseignent aux hommes les signes-présages (*naḥash* en araméen, *sêmeia* en grec) de la foudre, des étoiles, des météores, de la terre, du soleil, de la lune, voir *1 Hénoch* 8, 3. Voir les fragments araméens de Qoumrân 4Q201, 1, iv, 2–4 et 4Q202, 1, iii, 2–5 ; et comparer la version grecque rapportée par la *Chronographie* de Georges Le Syncelle (Black 1970, 22).

[9] Voir *Jubilés* 11, 8 (fragment grec publié par Denis 1970, 90) : Seroug, descendant de Sem (Genèse 11, 22), enseigne à son fils Nahor la mantique chaldéenne, à savoir l'interprétation de tous les signes (*sêmeiôn*) du ciel et de la terre. Et *Oracles Sibyllins* III, 224 (commentés par Nikiprowetzky 1970, 128–130) : dans la ville d'Ur en Chaldée, seuls les Justes se refusent à prendre en considérations les « signes ».

> […] dans la quatrième partie l'envoi du glaive, […] dans la sixième des tremblements de terre […], dans la neuvième la chute du feu. […]. Et alors, dès que sera accompli ce qui doit arriver dans ces parties, le Messie commencera de se révéler (*2 Baruch* XXVII, 1–XXIX, 3).
>
> Lorsque seront venus les signes que je t'ai dits à l'avance, les nations seront égarées et viendra le temps de mon Messie (*2 Baruch* LXXII, 2)[10].

Ainsi Flavius Josèphe et les Apocalypticiens ont en partage une même conception du signe-présage. Mais alors que Josèphe, en historien, interprète les signes *a posteriori* comme autant d'indicateurs de l'intervention de la Providence divine dans le cours des affaires humaines, les Apocalypticiens de leur côté attendent de la révélation des signes qu'ils leur fassent connaître *par avance* quelle est la division des temps et quand viendront les jours du Messie[11].

Se pose alors la question de savoir si cette notion de signe-présage nécessitant interprétation est une notion biblique, ou s'il s'agit d'une notion récemment acquise au sein du judaïsme à la fin de la période du deuxième Temple.

C. *Une notion biblique?*

Dans la Septante le mot *sêmeion* est la traduction la plus fréquente de l'hébreu *'ôt*. Dans ses acceptions bibliques, *'ôt* est un terme polysémique. Il désigne en premier lieu un signe *visible*, par exemple un signal ou un étendard, très rarement un signe perçu par l'ouïe. Il peut aussi signifier un signe de protection, une marque distinctive (Ex 12, 13 ; Jos 2, 12), une marque commémorative (Ex 13, 9–16 ; Jos 4, 6), un signe d'élection (Ex 3, 12), ou encore un signe manifestant la puissance

---

[10] Sur la fortune de cette énumération des différents signes annonciateurs des temps précédant la venue du Messie ou le Jugement dernier, subdivisés en autant de périodes ou de jours, comparer notamment Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 97a (sept périodes) ; les deux recensions latines, traduites et annotées par Faerber 2005, de l'*Apocalypse de Thomas* (sept jours) ; et *Les Signes du Jugement* (quinze jours), dont les versions arméniennes, latines et hébraïques ont été éditées et analysées par Stone 1981, 1–57.

[11] Partant de la comparaison du mode d'intervention de Dieu dans l'Histoire tel qu'il apparaît dans l'historiographie biblique (Josué-Juges, Samuel-Rois) et dans 1 Maccabées, Rappaport 1998 a montré que déjà au IIe siècle avant notre ère, le rôle de Dieu était décrit de deux façons entièrement différentes par les deux milieux opposés de la société juive ; minimisée dans l'historiographie des cercles proches du pouvoir hasmonéen qui reconnaît *a posteriori*, *post factum* l'aide de la divinité, celle-ci est au contraire maximalisée dans les milieux d'opposition (Qoumrân et les Apocalypticiens).

divine (ainsi, en Dt 26, 8, dans l'expression « signes et miracles », *'ôtôt umôphtîm*).

En outre, les dictionnaires mentionnent un certain nombre d'attestations au sens d'« omen présageant le futur[12] », de « signe comme annonce du futur[13] ». Mais à mon avis, la plupart, sinon tous les exemples cités, sont sujets à discussion. Car il s'agit ou bien de signes accompagnés d'un oracle qui en explicite clairement la signification (2 Rois 19, 29 ; Ésaïe 37, 30 ; Jérémie 44, 29 ; 1 Samuel 2, 34), ou bien de signes ayant pour fonction de confirmer une promesse (2 Rois 20, 8–11 ; Ésaïe 38, 7–8 et 22)[14]. 1 Samuel 14, 10 offre un exemple de clédonomancie ou divination par la parole : la parole sollicitée et entendue tient lieu de signe et aide à la prise de décision. Quant aux « signes prophétiques », ces actions accomplies par les prophètes ayant valeur de signes, ils sont la représentation – une forme de happening, pourrait-on dire – par anticipation des événements à venir (Ésaïe 8, 18 ; 20, 3 ; Ézéchiel 4, 3). Mais ces signes prophétiques n'ont rien à voir avec des signes divinatoires ; car ils ont une efficace qui tient à ce que c'est Dieu lui-même qui agit par l'intermédiaire du prophète[15]. Sans doute, dans ces différents emplois de *'ôt*, le signe fait-il référence à un événement à venir. Mais s'agit-il pour autant de signe prémonitoire, de présage nécessitant une interprétation pour que soit mis en lumière l'événement annoncé ? Peut-on parler à leur propos de divination ? Je ne le pense pas.

En définitive, dans la plupart des acceptions bibliques du signe-*'ôt* ayant trait au futur – et tout particulièrement dans les textes prophétiques –, c'est Yhwh qui donne le signe[16]. Le plus souvent en effet le signe-*'ôt* apparaît dans le contexte d'un oracle de Yhwh. Il en résulte que dans ces occurrences bibliques le signe-*'ôt* est dépourvu de toutes les ambiguïtés caractérisant le signe-présage. En effet, dans la mesure où c'est Dieu lui-même, par la bouche de son prophète, qui désigne tel fait ou tel événement comme étant un signe, il n'y a aucun doute sur l'identification de ce fait ou de cet événement comme étant un signe divin. La question de l'interprétation exacte du signe ne se pose pas

[12] Koehler, Baumgartner & Stamm 1994–1999, 26, *s.v.* « *'ôt* ».

[13] Brien, Cothenet & Blanchard 1996, col. 1287, *s.v.* « Signe » ; Clines 1993, I, 166, *s.v.* « *'ôt* » : « as portent of the future ».

[14] Helfmeyer 1974, 183–185.

[15] G. von Rad 1971–1972, II, 85–87 ; Rengstorf 1971, 217 ; Helfmeyer 1974, 186.

[16] Lipinski 2007, 569 : « The direct or indirect author of an *'ot* in the Bible is almost always God. »

davantage, car le sens et la fonction du signe sont précisément définis par Dieu lui-même se prononçant par la bouche de son prophète. Donc le signe-*'ôt* relatif au futur tel qu'il apparaît dans les textes bibliques ne présente aucune des ambiguïtés d'identification et/ou d'interprétation caractérisant les signes-présages tels qu'ils sont attestés notamment chez Flavius Josèphe.

D. *Une notion adoptée*

On constate donc que la notion de signe-présage est absente du champ sémantique du mot *'ôt* dans la Bible hébraïque. À l'inverse, et contrairement à ce que pourraient faire penser les condamnations formulées par la Torah et les Prophètes à l'encontre de la divination[17], on a vu que la notion de signe-présage était largement attestée dans la littérature juive de l'époque du deuxième Temple. Comment expliquer que le signe-présage ait été adopté – non sans susciter, il est vrai, d'âpres controverses[18] – par la société juive de cette époque ? Est-il possible de préciser les circonstances de cette adoption ? Mon propos n'est pas d'entrer ici dans le vif d'une discussion de type « religionsgeschichtlich » sur les origines de la divination juive et sur la part prise respectivement par la divination babylonienne, égyptienne ou grecque dans cette mutation. Mon propos sera simplement d'indiquer que la liste des signes et des prodiges mentionnée par Flavius Josèphe au sixième livre de la *Guerre des Juifs* n'est ni un élément surajouté ni une référence à des pratiques et des conceptions étrangères au judaïsme de son temps, comme l'ont soutenu certains, pour qui l'historien aurait inséré cette liste en suivant quelque source de propagande romaine[19]. Je pense au contraire que Josèphe s'appuie sur des conceptions et des pratiques bien installées dans la société juive depuis l'époque hellénistique.

« Je ne vois aucun peuple, écrit Cicéron au début de son *De Diuinatione*, si civilisé et instruit ou si sauvage et si barbare soit-il, qui ne

---

[17] Voir notamment Lévitique 19, 26 ; Deutéronome 18, 10 ; Jérémie 10, 2. Sur l'attitude ambivalente d'Israël à l'égard de la divination, voir notamment Batsch 2005, 297–300.

[18] Voir *supra*, n. 8 et 9.

[19] Ainsi l'appréciation de Saulnier 1989, 550 sur l'excursus de la *Guerre des Juifs* VI, 288–315 : « En fait, ce type d'excursus, plaqué artificiellement sur une narration, fait figure de bloc erratique, emprunté à une source extérieure, une sorte de "passage obligé" que Flavius Josèphe aurait estimé indispensable d'introduire à cet endroit. »

considère que les événements sont signifiés à l'avance et peuvent être saisis et prédits par certaines personnes[20]. » Parmi les peuples qui, à l'époque hellénistique et romaine, ont adopté, sinon toutes, du moins certaines des formes de la divination que Cicéron appelle « artificielle », c'est-à-dire requérant un savoir faire spécialisé[21], il y a le peuple juif.

Qu'il s'agisse de phénomènes se manifestant dans le ciel – cosmologie ou météorologie –, d'incidents simplement fortuits ou paraissant contraires aux lois de la nature – comme une naissance monstrueuse –, ou de toute forme de prodiges, toutes ces manifestations sont susceptibles d'être comprises comme des signes envoyés par les dieux, dont la fonction est de présager quelque événement à venir. Qui dit « signe », dit signes des dieux. La divination, telle que la définit Chrysippe, est « la faculté de connaître, de voir et d'expliquer les signes envoyés aux hommes par les dieux[22] ».

En même temps qu'à l'époque hellénistique les pratiques de la divination et l'attention portée aux « signes de l'avenir » se développaient et s'étendaient à « tous les peuples » mentionnés par Cicéron, elles faisaient l'objet de discussions entre écoles philosophiques qui en donnaient une traduction théorique. Ainsi, « les choses manifestes étant signes de ce qui n'est pas visible », les écoles discutaient de la question de savoir comment inférer l'invisible du visible : c'est le problème de l'inférence[23]. De même les stoïciens débattaient-ils de la question du statut du signe logique par comparaison au signe divinatoire, « envoyé par les dieux »[24].

Mais surtout, la divination définie comme science permettant d'accéder à la connaissance du futur par l'observation et l'interprétation des signes envoyés par les dieux impliquait que les dieux gouvernent les

---

[20] Cicéron, *De diuinatione* I, 2 (trad. Kany-Turpin 2004). Sur le commentaire de cette citation de Cicéron et sur le signe comme étant envoyé par les dieux, voir la contribution de I. Chirassi Colombo dans ce même volume.

[21] Cicéron, *De diuinatione* I, 11, 34, 72. Sur cette classification binaire de la divination telle qu'elle est reconstruite par A. Bouché-Leclercq, voir les observations de S. Georgoudi, dans sa préface à Bouché-Leclercq 2003, 11–12. Sur la divination romaine, voir la mise au point récente de Belayche & Rüpke (éd.) 2005.

[22] Cicéron, *De diuinatione* II, 130 (trad. Kany-Turpin 2004). Sur cette définition de Chrysippe et la définition parallèle de Sextus Empiricus, *Aduersus mathematicos* IX, 132, voir Gourinat 2005, 259–260, et sa contribution dans ce même volume.

[23] Sur le texte grec et la traduction de ce passage de Philodème de Gadara (*De signis*, col. 27), et plus généralement sur le problème de l'inférence, voir Delattre 2005, 20–21.

[24] Sur cette discussion, voir, dans ce même volume, J.-B. Gourinat.

affaires humaines. Dès lors se posait la question de la liberté d'initiative laissée aux humains face aux arrêts du destin. Dans ces débats, l'astrologie, l'une des formes de divination requérant la plus haute technique interprétative, occupait une position stratégique. L'argumentation portait sur les axiomes fondamentaux de l'astrologie et principalement de la généthlialogie ou théorie des horoscopes. On connaît les positions respectives des trois principales écoles telles que les résume Cicéron. Les uns, avec Démocrite, pensent que « tout ce qui arrive est soumis au destin, de telle sorte que ce destin lui donne force de nécessité ». D'autres, avec Épicure, croient « qu'il y a des mouvements volontaires de l'âme qui excluent la fatalité », tandis qu'avec Chrysippe, les stoïciens s'efforcent de tenir un moyen terme entre nécessité et libre-arbitre[25]. On voit que la notion de signes envoyés par les dieux est au centre de cette problématique du destin et de la liberté.

Le judaïsme de la fin du deuxième Temple n'est resté étranger ni à ces pratiques ni à ces interrogations[26]. Les débats d'école des philosophies du paganisme ont eux aussi pénétré dans la société juive. Des réponses spécifiquement juives ont été apportées, qui expriment des positions très diverses. Ainsi, s'agissant de savoir quel est dans un événement la part qui dépend de l'homme et celle qui revient au destin (*heimarmenê*), Flavius Josèphe calque son exposé des positions respectives des trois « écoles de philosophie » juives de son temps sur celles des écoles grecques[27]. Tandis que, pour les esséniens, les actions humaines sont entièrement soumises au destin, les sadducéens au contraire nient le destin et tiennent l'homme pour seul responsable de ses actes. Quant aux pharisiens, ils estiment que Dieu a tempéré les décrets du destin en laissant à l'homme le libre choix du bien ou du

---

[25] Cicéron, *De fato* 39 (trad. Yon 1991). Voir également Dufour 2004, II, 436–437.

[26] Sur l'astrologie juive, voir notamment Stuckrad 2000; Schmidt 2006; Popovic 2007.

[27] *Guerre* II, 119: « car il y a chez les Juifs trois formes de philosophie » (*tria gar para Ioudaiois eidê philosopheitai*); comparer *Antiquités* XIII, 171 (*treis haireseis*); XVIII, 11 (*philosophiai treis*). Flavius Josèphe calque ses notices sur les trois « écoles philosophiques » juives sur la liste tripartite (Démocrite, Épicure et Chrysippe) attestée par Cicéron, *De Fato* 39 et Tacite, *Annales* VI, 22. Voir Mason 1991, 203. Cette tripartition est attestée en outre par Simplicius, *Commentaire à la Physique d'Aristote* IV, 4, 211 b 6–10 (Dufour 2004, I, 648–649, fr. 524); Philon d'Alexandrie, *De aeternitate mundi* 8 (Dufour 2004, II, 86–87, fr. 624); Némésius, *Sur la nature de l'homme* 2, 2–9 (Dufour 2004, II, 208–209, fr. 773); et Plutarque, *Isis et Osiris* 45, 369 A 5–9 (Dufour 2004, II, 568–569, fr. 1113).

mal[28]. La position médiane des pharisiens – dont on a vu qu'elle correspondait à la position personnelle de Flavius Josèphe – correspond donc à celle de Chrysippe qui se tient à mi-distance entre ceux pour qui tout est fatal et ceux pour qui les « mouvements de l'âme » sont affranchis de la nécessité.

La liste de signes et de prodiges mentionnés par Josèphe au sixième livre de la *Guerre*, loin de constituer « un bloc erratique emprunté à une source extérieure », faisant état d'une tradition provenant de la propagande romaine[29], s'inscrit au contraire dans un ensemble de notions, de pratiques divinatoires et d'élaborations théoriques largement diffusées dans le monde hellénistique qui ont été adoptées par la société juive à l'époque du deuxième Temple. Que ces notions et ces pratiques aient été adoptées par le judaïsme n'implique pas qu'elles y aient été reprises sans transformation. Loin de là. On s'interrogera ci-après sur les procédures d'adaptation des signes-présages aux modes de penser et aux pratiques rituelles propres à la tradition juive.

II. *Les signes annonciateurs de la destruction de Jérusalem et du Temple chez Josèphe et Tacite*

A. *Historiographie*

L'histoire de l'interprétation des signes que rapporte ce passage de la *Guerre des Juifs* (VI, 288–315) se partage entre deux approches opposées, qui, le plus souvent, vont de pair avec deux théories antithétiques sur la question des sources (juives ou romaines) posée par la similitude des données de Josèphe avec celles de Tacite. La première approche interprète les signes mentionnés par Josèphe à la seule lumière des parallèles offerts par l'historiographie grecque et surtout romaine[30]. La

---

[28] Voir *supra*, n. 3.

[29] Saulnier 1989, 550 et 560. Sur le problème littéraire, voir ci-dessous, p. 264–266.

[30] Voir notamment Weinreich 1929, 271–279. Pour McCasland 1932, 325–329, qui est l'un des représentants les plus caractéristiques de cette première approche, les prodiges énumérés par Josèphe sont sans aucun parallèle chez les prédécesseurs juifs de l'historien (p. 325). Récemment, Tomasino 2008, 88–92, distingue le cas de l'oracle ambigu (qui serait identifiable à Daniel 9, 24–27) de la liste de prodiges précédant cet oracle. Pour Tomasino, les listes de prodiges, absentes de la Bible hébraïque, sont caractéristiques de la méthode historiographique romaine. Josèphe, ou un autre historien juif profondément influencé par l'historiographie romaine, aurait fabriqué cette

seconde approche, plus récente, interprète ces signes en donnant la préférence à un autre corpus de référence, celui des textes bibliques et de la tradition apocalyptique juive[31].

B. *La question des sources*

Parmi les nombreuses questions que posent les listes de signes partiellement concordantes de Josèphe et de Tacite[32], la question des sources a été tout particulièrement discutée. La *Guerre des Juifs* de Josèphe est-elle la source, directe ou indirecte, des *Histoires* de Tacite[33] ? Dans cette première hypothèse, signes et prodiges trouvent leur explication en milieu juif. Mais l'hypothèse la plus fréquemment avancée est celle d'une source romaine – on a pensé à un ouvrage perdu *Sur les Juifs* du procurateur de Judée Antonius Julianus, ou surtout aux *Commentarii* de Vespasien et Titus – suivie séparément par les deux historiens[34]. Dans cette seconde hypothèse, signes et prodiges ne sont explicables que du seul point de vue romain. Si Josèphe reprend à son compte une source romaine, aurait-il purement et simplement projeté des catégories romaines dans les représentations de ses compatriotes ? En énumérant les signes interprétés comme présageant la destruction de la Ville et du Temple, Josèphe se ferait-il le porte-parole de la propagande romaine[35] ?

Sans entrer dans le détail de l'argumentation, les théories suivant lesquelles Josèphe serait dépendant d'une source romaine me paraissent très conjecturales. Car quel est le propos principal de Josèphe ?

---

liste, en y mêlant des signes « fantastiques » à d'autres historiquement « plausibles », dans l'intention de plaire à ses lecteurs romains.

[31] Voir en particulier Michel & Bauernfeind 1969, 179–186 et 188–190 ; Schalit 1975, 269–276 et n. 142, 322–327 ; Fornaro 1980, 25–56 ; Mouette 1983, 1–24 ; Thackeray & Nodet 2000, 244–245 ; Rajak 2002, 190–194 ; Mézange 2006.

[32] Sur les listes de signes-présages, voir Vigourt 2001, 95–97.

[33] Rajak 2002, 193 : « Jewish observation rather than Roman seems to be behind these descriptions. It is true that Tacitus' *Histories* contain a very similar account of the prodigies […], but a dependence, direct or indirect, on Josephus is the best way of explaining this. »

[34] Sur Antonius Julianus comme source de Tacite, voir Norden 1973, 68–69. Sur les *Commentarii* de Vespasien et Titus comme sources de Josèphe, voir Weber 1921 ; Thackeray 1967, 36–38 ; et voir l'adaptation française, complétée et mise à jour : Thackeray & Nodet 2000, 23–25. Sur les différentes hypothèses relatives aux sources de Tacite, *Histoires* V, 13, voir les analyses critiques de Hospers Jansen 1949, ch. III, 13 et 201–205, qui conclut que l'historien « consulted his sources eclectically ».

[35] Nikiprowetzky 1971, 481–486 ; Saulnier 1989, 547–560 ; beaucoup plus nuancé, Mouette 1983, 25–30.

Comme le fait observer Tessa Rajak, « Josephus invokes prophecy not for Vespasian's sake, but because he is dealing with a grave moment in Jewish history[36] ». Son premier propos est de montrer le désaccord entre les différents partis juifs et de rejeter la responsabilité de la catastrophe sur les « factieux » dont les décisions, fondées sur une mésinterprétation des signes, ont précipité la Ville et le Temple vers la destruction.

En effet, l'histoire qui est ici racontée par Josèphe n'oppose pas seulement les Juifs aux Romains. Elle met en scène non pas deux, mais trois groupes de combattants. Outre les Romains, il y a les plus modérés d'entre les insurgés juifs, qu'instruisent les « spécialistes des Écritures saintes » (VI, 291), les « doctes » (295), les « citoyens de marque » (302). Il y a surtout les plus radicaux d'entre eux, partisans d'une résistance à outrance contre la puissance romaine, égarés par des gens dans lesquels Josèphe ne voit que des « trompeurs », des individus se prétendant « mensongèrement envoyés par Dieu » (288), des « ignorants » (291) et des « profanes » (294). Je m'interrogerai plus particulièrement sur ce troisième groupe, dont le jusqu'au-boutisme s'explique par le fait qu'ils interprètent les signes comme des présages favorables et y voient un encouragement à la poursuite du combat[37].

Ce sont donc là, au sein de la société juive, des divisions internes auxquelles les Romains restent étrangers et qui, pour eux, sont d'une importance toute relative, sauf à tirer indirectement parti de ces contradictions d'un point de vue stratégique. C'est dire que l'hypothèse d'après laquelle Flavius Josèphe dépendrait d'une source proprement romaine est inapte à rendre compte du propos de l'historien, qui est de montrer que la responsabilité de la destruction du Temple et de la Ville incombe à ceux qui n'ont tenu aucun compte des avertissements divins[38].

---

[36] Rajak 2002, 194. Déjà McCasland 1932, 331–333, pour qui il est « quite improbable » que Josèphe ait emprunté ce catalogue de présages aux *Commentarii* de Titus, avait montré que ces présages étaient l'expression des espérances messianiques juives et que « Josephus was in position to know the mind of the defenders of Jerusalem » (p. 332). Pourtant le même McCasland soutient – à mon avis non sans contradiction – que l'ensemble de ces présages, à l'unique exception de Jésus ben Ananias, doit être interprété par référence à la seule tradition historiographique grecque et romaine.

[37] Sur l'étonnante confiance des insurgés dans un soudain renversement de la situation en leur faveur, voir Schmidt 1987.

[38] Sur le thème, récurrent dans la *Guerre des Juifs*, de la sédition (*stasis*) comme étant la première cause de la perte de la Ville et de la destruction du Temple, et des

Une fois écartée l'hypothèse d'un Flavius Josèphe dépendant d'une source non juive ou se faisant le porte-parole de la propagande romaine, on est amené à reconnaître que toutes ces manifestations extraordinaires ont effectivement été perçues comme des signes-présages et fait l'objet d'interprétations divergentes dans les années précédant le déclenchement de la première guerre juive au sein même de la société judéenne[39]. Dans ces conditions, il devient très conjectural de supposer que Josèphe et les prêtres ou les notables dont il se fait le porte-parole, y compris ceux dont il rapporte l'interprétation des signes et des prodiges pour les combattre, aient repris à leur compte, en se l'appropriant purement et simplement, l'herméneutique propre à la divination hellénistique ou romaine.

En définitive, l'énumération des signes chez Josèphe s'appuie non pas sur des informations romaines, mais sur des informations d'origine juive. Donc, tels que les énumère Josèphe, ces signes sont rapportés du point de vue juif et doivent être interprétés du point de vue de la tradition juive.

C. *La guerre des signes chez Flavius Josèphe*

Voyons donc comment, dans la liste de Josèphe, les notions de signe et de prodige sont *adaptées* à la tradition juive. Cette adaptation s'effectue principalement par leur mise en relation avec le texte biblique, à commencer par la Torah et les livres prophétiques, auxquels s'ajoutent souvent certains écrits apocalyptiques considérés dans certains milieux juifs comme des écrits révélés au même titre que la Torah. Quant à l'identification précise des textes avec lesquels ces signes et prodiges ont été mis en relation, sans doute est-elle sujette à discussion. Parmi les nombreuses hypothèses qui ont été avancées par les commentateurs, je ne retiendrai ici que celles qui me paraissent les plus vraisemblables.

1. Tel fut le cas lorsqu'un astre semblable à une épée se tint au-dessus de la Ville (§ 289)[40].

---

séditieux comme en étant les premiers responsables, voir notamment *Guerre* V, 257, 378, 566.

[39] Sur la date à laquelle se sont manifestés les signes à Jérusalem (printemps 66), Josèphe étant encore en Judée, voir ci-dessous, 276–278.

[40] Comme le soulignent à juste titre Michel & Bauernfeind 1969, 180–181, n. 137, l'astre semblable à une épée et la comète du § 289 constituent non pas un seul signe mais deux signes différents.

Ce phénomène astronomique prend valeur d'avertissement divin pour ceux qui le mettent en relation avec la parole de Yhwh, en Ésaïe 34, 5 : « Mon épée est ivre dans les cieux. Voici qu'elle s'abat sur Édom[41]. » Dès lors, l'astre semblable à une épée est compris comme un présage annonçant la réalisation imminente de la parole de Dieu : c'est Yhwh qui prendra la tête du combat contre Rome, ici identifié à Édom[42].

De même dans le *Troisième Livre des Oracles Sibyllins*, les nations coalisées contre le peuple juif et le Temple de Jérusalem seront anéanties par l'intervention du Grand Dieu : « Du ciel des épées de feu tomberont sur la terre » (672–673). Et la Sibylle d'énumérer les signes présageant l'issue heureuse de la guerre et l'instauration de l'ère de félicité ultime : « Je vais t'indiquer un signe (*sêma*) tout à fait évident qui te permettra de connaître quand l'accomplissement de toutes ces choses doit se produire sur la terre : lorsque, la nuit, dans le ciel rempli d'astres, des épées apparaîtront vers l'Occident et vers l'Orient » (796–799)[43].

Associé à cet oracle de la Sibylle juive, l'astre en forme d'épée qui se tenait au-dessus de Jérusalem renforçait ceux qui se préparaient à faire sédition dans leur certitude d'agir en conformité avec la volonté du Grand Dieu.

2. Et qu'une comète demeura visible une année durant (§ 289).

Le plus souvent, dans l'historiographie romaine, l'apparition d'une comète annonce un événement malheureux[44]. Telle est aussi la signification de la comète dont la Sibylle, sur l'ordre du Grand Dieu, prédit l'apparition : « À l'Occident brillera une étoile que l'on appellera comète et qui, pour les mortels, sera le signe de l'épée, de la famine, de la mort » (*Oracles Sibyllins* III, 334–335). Mais ici, cette prophétie de malheur concerne les nations et non la sainte lignée des hommes pieux qui sacrifient au Temple de Jérusalem (574–579) et qui, eux, sont assurés de subsister toujours.

Aussi les partisans de la sédition voyaient-ils au contraire un heureux présage dans cette comète persistant une année durant au-dessus

---

[41] Nikiprowetzky 1971, 475, n. 3.
[42] Sur l'identification de Rome à Édom, voir Hadas-Lebel 1990, 463–465.
[43] Friedländer 1895, 122–123 ; Michel & Bauernfeind 1969, 180–181, n. 137 ; sur les signes cosmiques, voir Nikiprowetzky 1970, 158–159 (dont je reprends la traduction avec de légères modifications).
[44] Voir McCasland 1932, 327 ; Michel & Bauernfeind 1969, 181, n. 137.

de la Ville : « De Jacob monte une étoile, d'Israël surgit un sceptre qui brise les tempes de Moab […]. Édom sera pays conquis » (Nombres 24, 17–18)[45]. En effet, une tradition exégétique déjà ancienne comprenait que le « sceptre » surgissant d'Israël désignait la venue du Messie[46].

> 3. Et encore, avant la sédition et le soulèvement qui conduisirent à la guerre, alors que le peuple était assemblé en grand nombre pour la fête des Azymes – c'était le huitième jour du mois de Xanthicos –, lorsque de nuit, à la neuvième heure, une si forte lumière illumina l'autel et le Sanctuaire que l'on se serait cru en plein jour, et ce phénomène se prolongea durant une demi-heure. Ce phénomène parut bon aux ignorants, mais les Docteurs des saintes Écritures l'interprétèrent aussitôt en relation avec les événements qui se sont produits depuis lors (§ 290–291).

Ce troisième signe est apparu *avant* même les incidents de Jérusalem qui devaient marquer le début de la guerre et que Josèphe date du 16 Artémisios, correspondant au mois d'Iyyar, c'est-à-dire du 3 juin 66[47]. Et Josèphe de préciser la date d'apparition du phénomène lumineux : le huitième jour de Xanthicos, correspondant au mois de Nisân, « alors que le peuple était assemblé en grand nombre pour la fête des Azymes[48] ». Nous serions donc le 15 Nisân correspondant au 25 avril 66, soit près d'un mois et une semaine avant le début de la guerre[49].

Pour ceux qui devaient se soulever quelque temps plus tard, l'apparition en pleine nuit de cette lumière illuminant l'autel et le Sanctuaire signifiait l'épiphanie de la Gloire de Dieu et paraissait un nouveau présage de la venue du Messie. Ils pouvaient y voir une réalisation de la prophétie d'Ésaïe : « Mets-toi debout et deviens lumière, car elle arrive ta lumière : la Gloire de Yhwh sur toi s'est levée » (Ésaïe 60, 1). Bientôt

---

[45] Schalit 1975, 243–252, n. 142, 323.

[46] Sur l'oracle de Balaam (Nombres 24, 17) et l'attente du Messie Roi dans la Communauté de Qoumrân, voir notamment 1Q28b *Livre des Bénédictions* V, 27–28 ; 1QM *Règlement de la Guerre* XI, 6–7. Comparer *Testament de Juda* 24, 1. Sur l'interprétation messianique du verset « d'Israël surgit un sceptre », voir également Nombres 24, 17 LXX : « d'Israël surgit un homme (*anthrôpos*) » ; et Targum du *Pseudo-Jonathan*, *ad loc.* : « quand sera exalté le Messie et *le sceptre* fort *(issu) d'Israël* ».

[47] *Guerre* II, 315.

[48] Cf. Josèphe, *Antiquités* III, 248–249 : la semaine des Azymes commence le 15 Nisân, au lendemain de la fête de Pâque (fixée au 14 Nisân, correspondant au mois de Xanthicos).

[49] Les équivalences en « calendrier julien » données entre parenthèses sont celles proposées par Niese & Destinon 1894, dans l'apparat de l'édition critique de la *Guerre*, *ad loc.*

la Gloire de Yhwh chasserait les ténèbres, s'étendrait à Jérusalem et à toutes les nations et ferait cesser l'affliction d'Israël[50].

Pour les Docteurs des saintes Écritures au contraire, ce phénomène, loin de signifier la Présence divine dans le Sanctuaire, ne pouvait qu'annoncer les malheurs qui sont arrivés par la suite. Ce point de vue – qui est aussi celui de Josèphe – présuppose une interprétation inverse, fondée par exemple sur Ésaïe 10, 16, associant la lumière et la splendeur divine à un feu destructeur : « par dessous Sa splendeur s'embrasera un brasier comme s'embrase un feu[51] ». La lumière sur l'Autel présagerait alors l'embrasement du Temple.

> 4. Et pendant la même fête, une vache que l'on[52] avait amenée pour le sacrifice mit bas un agneau dans le parvis central du Temple (§ 292).

Ce quatrième signe est l'un des plus énigmatiques. En l'absence de consensus, la question de son interprétation reste ouverte. Parmi toutes les hypothèses qui ont été proposées par les commentateurs, je me limiterai ici à mentionner celles qui me paraissent les moins conjecturales. Ce prodige est absent de la liste de Tacite. Pourtant les naissances monstrueuses sont fréquemment attestées dans l'historiographie grecque et romaine, où elles sont interprétées comme des présages de mauvais augure[53]. Sans doute l'un des exemples les plus explicites est-il celui de la jument mettant bas un lièvre qui apparut à Xerxès et à son armée après qu'ils eurent traversé le Bosphore, et dont l'interprétation est rapportée par Hérodote : « Cela signifiait clairement que Xerxès allait conduire contre la Grèce une armée pleine de superbe et de magnificence, mais qu'il rentrerait dans son pays en courant pour sauver sa propre vie » (*Histoires* VII, 57). Dans cet exemple, qui établit un rapport analogique entre le monstre et l'événement qu'il annonce, les deux espèces animales préfigurent un brutal renversement de situation pour celui à qui s'est donné à voir le prodige.

---

[50] Michel & Bauernfeind 1969, 181–182, n. 138 ; Schalit 1975, 273–274, n. 131–132. Voir, dans le même sens, Ésaïe 9, 1 : Schalit 1975, n. 142 et p. 323 ; Mézange 2006, 215.

[51] Michel & Bauernfeind 1969, 181–182, n. 138.

[52] Littéralement : « qui avait été amenée par quelqu'un ». Comparer la variante d'Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* III, viii, 3 : « par le grand prêtre ».

[53] Hérodote, *Histoires* VII, 57 ; Pline, *Histoire naturelle* VII, 3 ; Tite-Live, *Histoire romaine* XXIII et XXXI ; Tacite, *Histoires* I, 86 ; Julius Obsequens, *Liber prodigiorum* 57 (118). Voir McCasland 1932, 327–328 ; Montefiore 1960, 307, n. 5.

Dans la tradition biblique et juive, en revanche, rares sont les attestations de monstres nés de l'accouplement de différentes espèces animales – accouplement formellement proscrit en Lévitique 19, 19[54] –, encore moins ceux qui se manifestent, comme c'est ici le cas, dans l'espace sacrificiel du Temple.

Pour A. Schalit, les prêtres auraient interprété la manifestation de ce quatrième prodige dans le parvis central du Temple comme l'un des bouleversements de l'ordre de la nature annoncés par les prophètes, bouleversements avant-coureurs du « Jour de Yhwh », jour redoutable et prometteur de tribulations qui s'achèveraient par la victoire définitive d'Israël sur les nations étrangères[55]. Ainsi, parmi les signes précurseurs des temps de la fin, le *Quatrième livre d'Esdras* prévoit-il que « les femmes accoucheront des monstres » (*4 Esdras* V, 8). Toutefois l'interprétation proposée par A. Schalit ne rend pas précisément compte du fait que ce quatrième présage est tiré d'une naissance monstrueuse *animale*[56].

À ces conjectures, qu'il me soit permis d'ajouter une conjecture supplémentaire. Peu de sociétés antiques ont développé l'art de la tératologie, et notamment celui de tirer des présages des naissances monstrueuses, de façon aussi précise et systématique que les sociétés babyloniennes des trois premiers millénaires. Cette forme de mantique a frayé son chemin dans toute la Méditerranée ancienne, à commencer par l'Anatolie hittite, l'Étrurie et Rome, et s'est perpétuée en pays babylonien jusqu'à l'époque séleucide[57]. Le plus important recueil de présages tirés des naissances, humaines ou animales, est intitulé *Shumma izbu*…, « Si un nouveau né… », et ses énoncés se présentent régulièrement sous la forme « si une femme donne naissance à…,

---

[54] Voir le commentaire de Milgrom 2000, 1659, à Lévitique 19, 19.

[55] Schalit 1975, 274, n. 133. Voir en particulier Ésaïe 13, 9–10 ; Joël 2, 2, 10 ; 3, 3–4 ; 4, 2–3, 14–17, ou Zacharie 14, 1–9. Voir également *4 Esdras* V, 8, et le commentaire *ad loc.* de Stone 1990, 112.

[56] O. Michel et O. Bauernfeind (1969, 182, n. 139) suggèrent que ce quatrième signe pourrait être rapproché de Michna, *Zevahim* 3, 5, qui traite des conditions dans lesquelles peut être autorisée la consommation du fœtus provenant de l'abattage sacrificiel d'une bête gravide, mais où il n'est question ni de signe ni de présage. Quant à Mézange 2006, 215, il rapproche ce prodige du *Testament de Joseph* 19, 8 (vision d'une vierge donnant naissance à un agneau, figure du Messie) et propose de reconnaître dans l'agneau sacrifié à Pâque « le symbole de la libération face à la servitude » ; si ingénieux soit ce rapprochement textuel, il ne concerne pas non plus un présage tiré d'une naissance monstrueuse animale.

[57] Leichty 1970, 14–16 et 20–21.

alors…»[58]. Dans la série des naissances humaines, on lit par exemple: «Si une femme enfante un lion: prise de la ville, son roi sera mis aux fers[59].» Dans la série animalière, se lisent des énoncés du type: «Si une brebis [ou une chèvre, une chienne, une gazelle, etc.] met bas un lion [ou un cochon, un bœuf, cheval, etc.], alors…», soit, par exemple: «Si une brebis met bas un lion: les armes abattues se relèveront, le roi n'aura pas de rival[60]…». Plus précisément, des tablettes malheureusement fragmentaires, provenant des archives royales des Sargonides, se rapportent aux vaches: «Si une vache met bas et que le petit ait deux têtes, le roi disparaîtra…», ou encore: «Si une vache met bas et que le petit ait une tête de lion, […][61].» De plus, certains fragments lacunaires précisent qu'une naissance monstrueuse, qui reste indéterminée, a été constatée «dans un temple»[62].

Le quatrième signe de la liste de Flavius Josèphe – si une vache met bas un agneau dans le parvis du Temple, alors… – peut-il être mis en série avec cette catégorie de présages dont le recueil *Shumma izbu* dresse l'inventaire? Pour étayer une telle hypothèse, entre l'inventaire babylonien et Flavius Josèphe on attendrait un maillon intermédiaire: l'existence d'une tradition juive faisant autorité et mentionnant une vache mettant bas un agneau, ou tout au moins une bête accouchant d'un petit d'une espèce différente, tradition sur laquelle les experts en écriture sainte auraient fondé leur interprétation de ce prodige.

Sans doute est-il question de naissances monstrueuses à l'occasion de la discussion michnique sur la loi des animaux premiers-nés qui doivent être offerts en sacrifice de communion et dont la chair revient aux prêtres (Exode 13, 12–13; 34, 19–20; Nombres 18, 15–18): «Si une vache met bas un petit ressemblant à un âne, ou si une ânesse met bas un petit ressemblant à un cheval, ils sont dispensés de la loi du nouveau-né» (Michna, *Bekhorot* I, 2). Mais dans un tel contexte, les naissances monstrueuses ne sont ni perçues comme des signes ni

---

[58] Les présages *Shumma izbu* ont été introduits, édités, traduits en anglais et annotés par Leichty 1970. Parmi les éditions antérieures, voir notamment les *Présages assyriens tirés des naissances*, édités et traduits en français par Fossey 1912. Pour une introduction aux présages tirés des naissances monstrueuses dans le contexte de la divination babylonienne, voir en particulier Contenau 1940, 187–204 et 218–219, et Cryer 1994, 148–156, qui suggère un bref aperçu comparatif avec la littérature juive de l'époque du second Temple aux p. 319–321.

[59] Leichty 1970, 32 (Tablette I).

[60] Fossey 1912, 49.

[61] Leichty 1970, 11, 177–178 (Tablette XIX).

[62] Fossey 1912, 205.

interprétées comme des présages. En l'absence, du moins à ma connaissance, de chaînon intermédiaire, l'hypothèse babylonienne reste donc à confirmer.

> 5. D'autre part on s'aperçut à la sixième heure de la nuit que la porte orientale du parvis intérieur – une porte de bronze, très massive […] – s'était ouverte de son propre mouvement. Les gardiens du Temple coururent alors en avertir le capitaine ; celui-ci monta [au Temple] et ne réussit à la fermer qu'à grand peine. À nouveau ce prodige (*teras*) parut excellent aux ignorants ; ils croyaient que Dieu leur avait ouvert la porte de la félicité. Mais les gens instruits comprenaient que c'était la sécurité du Sanctuaire qui s'était anéantie spontanément, et que le fait que la porte s'était ouverte était un cadeau pour les ennemis (*polemiois dôron*), car ils interprétaient entre eux ce signe (*sêmeion*) comme étant propre à faire connaître la dévastation [à venir] (§ 293–295).

Comme le précédent, ce cinquième signe-prodige survient durant la fête des Azymes de l'année 66. Cette porte orientale, de bronze, est la porte dite « de Nicanor », qui permet d'accéder du parvis « des femmes » aux parvis intérieurs du Sanctuaire, ceux des Israélites et des prêtres[63]. Les partisans de la sédition, qui pour Josèphe ne sont que des « ignorants », ont-ils mis l'ouverture inopinée de cette porte du Temple en relation avec l'oracle d'Ésaïe sur Jérusalem victorieuse ouvrant ses portes pour accueillir les nations vaincues ? « Tes portes, on les tiendra constamment ouvertes, de jour, de nuit, jamais elles ne seront fermées, pour qu'on introduise chez toi la troupe des nations » (Ésaïe 60, 11)[64].

Dans ce cas, pour ces « ignorants », ce prodige était promesse de succès et présageait un âge de félicité pour Jérusalem. Au contraire, pour les gens instruits et les Sages, il ne peut s'agir que d'un présage défavorable. Et de fait, un récit talmudique rapporte le même phénomène dont Rabbi Joḥanan ben Zakkaï donne une interprétation exactement inverse de celle qui égare les séditieux : « Quarante ans avant la destruction du Temple, […] les portes du Sanctuaire s'ouvrirent toutes seules. Rabbi Joḥanan ben Zakkaï se mit à les réprimander en disant : "Temple, ô Temple, pourquoi te fais-tu peur à toi-même ? Je sais bien que tu es destiné à être détruit. Zacharie fils d'Iddo n'a-t-il pas prophé-

---

[63] Sur la porte de bronze offerte au Temple par l'Alexandrin Nicanor (*Guerre* V, 201), voir Schürer 1973–1987, II, 57–58, n. 170 ; Michel & Bauernfeind 1969, 183, Excursus XIII.

[64] Michel 1969, 242.

tisé à ton sujet : *Ouvre tes portes, Liban, et que le feu dévore tes cèdres !*" (Zacharie 11, 1) » (TB Yoma 39b)[65].

Ces imprécations de Zacharie visent en réalité les ennemis d'Israël. Mais comme le fait ici R. Joḥanan ben Zakkaï, par un renversement exégétique – le Liban désignant le Temple de Jérusalem –, Josèphe et les notables retournent l'oracle de Zacharie contre le Temple de Jérusalem et voient dans l'ouverture de la porte de bronze un signe prémonitoire de la destruction et de l'incendie du Temple.

> 6. Après la fête, pas longtemps plus tard, le 21 du mois d'Artémisios, une apparition extraordinaire a été vue qui était au-delà du croyable. Ce que je vais dire pourrait paraître une histoire invraisemblable si cela n'avait pas été aussi rapporté par ceux qui en ont été les témoins oculaires, et si les malheurs qui ont suivi ne méritaient pas [d'être rapprochés] de ces signes. En effet, avant le coucher du soleil on vit dans les airs à travers tout le pays des chars et des troupes en armes s'élançant à travers les nuages et encerclant les villes (§ 296–298).

Cette sixième manifestation prodigieuse apparaît dans le ciel, avant le coucher du soleil, quelque temps après la fête des Azymes, le 21 Artémisios, correspondant au 8 juin 66. Autrement dit, ce sixième signe se manifeste cinq jours après le déclenchement de la révolte, le 3 juin 66. Les « ignorants » ont vu dans cette apparition un présage favorable pour la suite des événements, sans doute en y reconnaissant l'un des signes – comme l'astre en forme d'épée – annoncés par la Sibylle. N'a-t-elle pas révélé que l'issue heureuse de la guerre et l'instauration d'une ère de paix pour tous les Justes seront proches « lorsque dans la nue vous verrez une mêlée de gens de pieds et de cavaliers » (*Oracles Sibyllins* III, 805)[66] ? Peut-être les « ignorants » rapprochaient-ils également ce sixième signe des chevaux et des chars de feu entourant Élisée, qui étaient promesse d'assistance céleste en faveur du roi d'Israël (2 Rois 6, 17)[67].

Mais pour Josèphe et les notables adversaires du soulèvement contre Rome, ce sixième signe ne pouvait être que prémonitoire des malheurs à venir (cf. § 297 b). Gardaient-ils en mémoire une semblable apparition qui se serait déjà manifestée dans le passé ? Cette manifestation

---

[65] Michel & Bauernfeind 1969, 183–184 ; Schalit 1975, 265–268 et 322–324 (contre Weinreich 1929, 271–279).

[66] Friedländer 1895, 123 ; Michel & Bauernfeind 1969, 144, n. 141 ; Nikiprowetzky 1970, 159–160 ; Schalit 1975, 275, n. 137–138 ; Mézange 2006, 217.

[67] Schalit 1975, 275, n. 137–138 et 323, n. 142.

a souvent été rapprochée d'une apparition similaire rapportée par le Deuxième Livre des Maccabées : quarante jours durant, apparurent au-dessus de la Ville, « courant dans les airs, des cavaliers vêtus de manteaux brodés d'or, des troupes armées disposées en cohortes, des escadrons de cavalerie rangés en ordre de bataille […]. Et tous priaient pour que cette apparition soit de bon augure » (5, 2–4). En réalité, loin d'être de bon augure, cette apparition présageait un massacre à Jérusalem et le pillage du Temple par Antiochus IV Épiphane (2 Maccabées 5, 11–16). Pourtant, quelle que soit la similitude de ces deux manifestations prodigieuses, rien ne permet d'affirmer que Josèphe et les notables aient eu connaissance de la tradition rapportée en 2 Maccabées 5, 2–4, et qu'ils aient interprété la seconde en fonction de la première. Car, dans toute son œuvre, l'historien ne fait aucune référence au Deuxième Livre des Maccabées ; et de plus, étant un ouvrage grec rédigé dans la diaspora, ce livre était vraisemblablement inconnu du judaïsme palestinien[68].

> 7. En outre pendant la fête appelée Pentecôte, les prêtres, alors qu'ils faisaient leur entrée de nuit dans le parvis intérieur du Temple pour le service du culte conformément à leur habitude, rapportèrent qu'ils furent inquiétés tout d'abord par un ébranlement et un tumulte, puis par une voix unanime : « Nous partons d'ici ! » (§ 299.)

Ce septième signe se fait entendre des prêtres prenant leur service au Temple durant la même année 66, lors de la fête de Pentecôte célébrée, suivant le mode de calcul de Josèphe, cinquante jours après le deuxième jour de la fête des Azymes, le 16 Nisân (le 26 avril)[69]. Dans la chronologie de Josèphe, ce septième signe serait donc daté du 6 Sivân (soit le 14 juin) 66.

Ce prodige ne serait-il explicable que du point de vue romain ? Le dieu tutélaire aurait-il été prié par le rite d'*euocatio* d'abandonner son peuple et son Temple pour aller de son plein gré résider à Rome ? Ou bien le pluriel – « Nous partons d'ici ! » – impliquerait-il

---

[68] Sur le rapprochement de *Guerre* VI, 298 et 2 Maccabées 5, 2–4, voir notamment Abel 1949, 349–350 ; Michel & Bauernfeind 1969, 144, n. 141 ; Doran 2001, 739–740. Mes remerciements à Uri Rappaport qui m'a fait observer la difficulté qu'il y avait à expliquer l'interprétation de Josèphe et des modérés par la connaissance qu'ils auraient eu du prodige rapporté par 2 Maccabées (communication personnelle du 13/09/2010).

[69] La semaine des Azymes commençant le 15 Nisân, voir ci-dessus n. 48. Sur l'interprétation de Lévitique 23, 15 et le mode de calcul de la Pentecôte que retient Josèphe – qui sont aussi ceux des pharisiens –, voir *Antiquités* III, 250–252.

le polythéisme[70] ? Plus vraisemblablement, pour Flavius Josèphe et les prêtres, ce septième signe doit être décrypté à la lumière des visions d'Ézéchiel : « J'entendis derrière moi le bruit d'une grande clameur : "Bénie soit en son lieu la Gloire de Yhwh !", puis le bruit des ailes des vivants, se heurtant l'une l'autre, et en même temps, le bruit des roues et le bruit d'une grande clameur » (3, 12–13)[71].

Dans cette interprétation, les chérubins déployant leurs ailes, le char se mettant en marche sont la cause de cet ébranlement et de ce tumulte ; quant à la voix unanime qui se fait entendre – loin que le pluriel « nous partons d'ici » fasse référence à une pluralité de divinités tutélaires – c'est celle des chérubins ou des anges qui accompagnent la Gloire de Yhwh quittant le Temple : « La Gloire de Yhwh s'éleva du seuil de la Maison et se tint au-dessus des chérubins. Alors les chérubins déployèrent leurs ailes et s'élevèrent de terre ; sous mes yeux, ils sortirent en même temps que les roues » (Ézéchiel 10, 18–19)[72].

Pour Josèphe et les doctes, il s'agit d'un mauvais présage. Les bruits que les prêtres ont entendu sont le signe que la Gloire de Yhwh va abandonner sa demeure qui bientôt sera livrée aux ennemis, comme jadis Ézéchiel avait vu le char des chérubins quittant le Sanctuaire à la veille de la prise de Jérusalem et la destruction du premier Temple par les Babyloniens.

Je limiterai cette analyse de la guerre des signes à laquelle se livrent, face aux occupants romains, les deux partis juifs en présence – les modérés et les jusqu'au-boutistes – aux sept premiers signes. En effet les phénomènes énumérés dans la suite de la liste de Josèphe ne sont pas à proprement parler des signes, mais relèvent de la catégorie des oracles : la parole inspirée (*klêdôn*) de Jésus ben Ananias proclamant durant sept années et cinq mois « Malheur à Jérusalem ! » (§ 300–309)[73] ; la prédiction révélée dans leurs oracles (*en tois logiois*) annonçant que la

[70] Nikiprowetzky 1971, 476, n. 1 ; Saulnier 1989, 547–556.

[71] Schalit 1975, 276, n. 140–141.

[72] Sur la Gloire de Yhwh quittant la Ville, voir Ézéchiel 11, 22–23 ; Michel & Bauernfeind 1969, 185–186, n. 143 ; Schalit 1975, 271, n. 127. Sur les anges préparant le départ de la Chekhinah, voir *Apocalypse syriaque de Baruch* 8, 1–2 (Schalit 1975, 275, n. 139).

[73] La prophétie de Jésus fils d'Ananias peut être comprise au pied de la lettre comme paroles de mauvais augure (ainsi que le font les « citoyens de marque » et Josèphe lui-même). Elle peut également être interprétée comme l'annonce des malheurs précurseurs de la venue d'un Messie Roi et de l'imminence d'un renversement de situation. En effet, Jésus fils d'Ananias proclame sa première malédiction contre Jérusalem à la fête de Soukkot. Cette fête est associée en *Zacharie* 14 aux combats

Ville et le Sanctuaire seraient pris lorsque le Temple prendrait la forme d'un carré (§ 311)[74]; enfin l'oracle ambigu (*chrêsmos amphibolos*) également révélé dans les Écritures prédisant qu'un homme se lèverait de Judée, qui commanderait à toute l'œcoumène (§ 312–313)[75]. Dans la liste de Josèphe, ces différentes catégories d'oracles ont en commun avec les sept signes qui précèdent de présager l'avenir. Mais ce qui, dans cette liste, différencie les signes des oracles, c'est que les premiers sont des phénomènes (sur)naturels, tandis que les seconds sont des paroles, proférées ou écrites. De plus, alors que les oracles ou les prophéties sont continûment susceptibles d'être réactualisés, les signes quant à eux sont des manifestations ponctuelles.

D. *La chronologie des signes entre Azymes et Pentecôte*

Dans le récit de Josèphe, cette liste de signes est placée après le récit de l'incendie et du pillage du Temple (VI, 249–285), le dixième jour du mois de Lôos (août 70). Interrompant le cours des événements, l'historien prend du recul et introduit une réflexion rétrospective sur les différentes manifestations annonciatrices de l'issue fatale de la guerre, sur les interprétations contradictoires qui en ont été données et sur l'incapacité dans laquelle se trouvent les hommes d'échapper à leur inéluctable destin, *to chreôn* (*Guerre* VI, 314).

Est-il possible de préciser à quel moment de la guerre – entre son déclenchement au printemps 66 et sa phase ultime en août 70 – ces différents phénomènes ont été observés et différemment interprétés? Faut-il, comme l'ont fait certains commentateurs sans doute en raison même de la place à laquelle Josèphe mentionne cette liste de signes au terme de son récit de la guerre, dater l'apparition de ces signes entre Azymes et Pentecôte de la dernière année du conflit, c'est-à-dire en 70? Ou convient-il, comme d'autres l'ont proposé, de les dater de

---

eschatologiques marquant la fin des temps et aux débuts de l'ère messianique. Voir Grappe 2006, 178–179.

[74] Voir Schmidt 2011.

[75] L'« oracle ambigu » a suscité de très nombreux commentaires. Voir en particulier Schalit 1975, 209–234; Rajak 2002, 185–194; Tomasino 2008, 92–111. À la différence de Flavius Josèphe et Tacite qui voient dans l'« oracle ambigu » l'annonce de l'accession au pouvoir de Vespasien, Eusèbe de Césarée interprète cet oracle dans un sens messianique: « Josèphe, écrit-il, estime que cet oracle a été accompli en Vespasien. […] Il serait plus juste d'appliquer l'oracle au Christ » (*Histoire ecclésiastique* III, viii, 10–11).

l'année 66[76] ? On a vu que Josèphe lui-même, qui énumère ces signes dans leur ordre chronologique d'apparition, mentionnait un certain nombre d'indices permettant de répondre à cette question.

En situant l'oracle de Jésus ben Ananias dans la longue durée, l'historien indique le cadre chronologique général à l'intérieur duquel s'inscrivent les sept signes qui précèdent. Jésus ben Ananias commence à faire entendre sa funeste proclamation – « Malheur à Jérusalem ! » – lors de la fête de Soukkot « quatre ans avant la guerre » (§ 300), autrement dit à Soukkot de l'année 62. Proclamé alors qu'Albinus était procurateur de Palestine (62–64)[77], l'oracle a été infatigablement réitéré durant « sept ans et cinq mois » (§ 308), donc jusqu'au début de l'année 70[78].

Sans doute faut-il renoncer, à partir des seuls indices du texte de la *Guerre*, à dater l'apparition des deux premiers signes, l'astre en forme d'épée et la comète[79]. En revanche, on a vu que les signes trois à sept étaient assortis d'indications chronologiques précises. S'agissant du troisième signe – la lumière illuminant subitement l'Autel à la neuvième heure de la nuit –, il est précisé que ce phénomène s'est manifesté lors de la fête des Azymes, « avant même la sédition et le soulèvement qui conduisirent à la guerre », le huitième jour du mois de Xanthicos (§ 290). Ce troisième signe daterait donc du 15 Nisân (le 25 avril 66), précédant le 16 Artémisios (le 3 juin) de l'année 66. Le quatrième et le cinquième signes, la vache mettant bas un agneau et la porte de bronze s'ouvrant de son propre mouvement, se donnent à voir eux aussi « durant la même fête » de l'année 66 (§ 292). Quant aux chars de guerre et aux troupes en armes – le sixième signe –, ils apparaissent dans le ciel après la fête des Azymes, le 21 Artémisios, soit le 8 juin 66 (§ 296–8). Se font entendre ensuite aux prêtres, dans le parvis intérieur du Temple, un bruit d'ébranlement, le tumulte et la

---

[76] Ainsi, Abel 1949, 350 (note à 2 Maccabées 5, 2–4) et Nikiprowetzky 1971, 476, datent le sixième signe du 8 juin 70. En revanche, les signes sont datés de l'année 66 par Michel & Bauernfeind 1969, 51 et 180, n. 136 (« vor den Beginn des jüdisches Krieg ») ; Schalit 1975, 272–273, n. 130 ; Saulnier 1989, 548 ; surtout Mézange 2006, 212 et n. 11, 214, n. 19, 217 et n. 27, 219.

[77] Sur le procurateur Albinus, voir Schürer 1973–1987, I, 468–470 et n. 50.

[78] Michel & Bauernfeind 1969, 188–189, n. 144.

[79] Toutefois pour Montefiore 1960, 146–148, Josèphe pourrait faire référence à l'une des deux comètes visibles de Rome dans les années 60 et 64 que mentionne Tacite, *Annales* XIV, 22 ; XV, 47. Voir les objections de Michel & Bauernfeind 1969, 181, n. 137.

voix criant « nous partons d'ici ! » (§ 299) : ce septième signe se manifeste à Pentecôte durant la même année 66, cinquante jours après les Azymes, soit le 14 juin 66. Nous sommes donc en présence d'une série de cinq signes, dont l'un encercle les villes de toute la Judée et les quatre autres apparaissent dans l'espace du Sanctuaire, qui se manifestent immédiatement avant et immédiatement après le 3 juin, entre les deux fêtes de pèlerinage, Azymes et Pentecôte, de l'année 66, autrement dit entre le 25 avril et le 14 juin 66[80].

E. *Les principaux événements marquant cette période*

Or, quels sont les événements majeurs ayant eu lieu à Jérusalem durant cette période ou l'ayant suivie immédiatement ? Deux principalement. Il y a d'une part les incidents à Jérusalem qui culminent avec la destruction des portiques adjacents à la forteresse Antonia par ceux que Josèphe nomme les « factieux » (*hoi stasiastai*), dans le but d'interdire aux soldats de Florus toute possibilité d'accès à l'esplanade du Temple par l'Antonia (*Guerre* II, 330). À cette action des « factieux » répond le discours conciliateur du roi Agrippa, dont les modérés font leur porte-parole (II, 344–404). Le deuxième événement marquant (dont Josèphe ne précise pas la date exacte) est la décision prise par Éléazar, le chef de la police du Temple, et les plus radicaux d'entre les prêtres d'interrompre les sacrifices pour Rome et pour l'empereur (II, 409). À cette décision d'une extrême gravité répond l'assemblée convoquée par les notables, les grands prêtres et les pharisiens devant la Porte de bronze pour tenter de convaincre Éléazar et ses partisans de renoncer à une telle initiative, que Josèphe dénonçait comme étant l'amorce de la guerre avec les Romains (II, 411–417).

La période durant laquelle se manifestent les signes, du 24 avril au 14 juin 66, se caractérise donc par l'intensité du débat interne au judaïsme et par la véhémente confrontation entre les deux stratégies préconisées par les partisans de la paix et les partisans de la guerre, avant que ces derniers ne l'emportent définitivement et qu'ils n'acculent les modérés à la guerre civile. Reste à comprendre la raison pour laquelle, durant cette période, les signes se sont succédés à un rythme aussi rapide, alors qu'ils n'interviendront plus dans les phases suivantes

[80] Sur les séries de présages, qui se disent en latin *portenta*, voir Benveniste 1969, 260 : « *portentum*, à la différence de *ostentum*, présage non pas un seul événement, mais un panorama tout entier […], dévoilant ainsi une grande portion de l'avenir. »

Calendrier julien	*Calendrier macédonien*	*Calendrier juif*	*Calendrier des fêtes*	*Événements politico-militaires*	*Signes (BJ = Guerre)*
62–64				Albinus Procurateur	
62			Soukkot (*BJ* VI, 300)		[8] 1re malédiction de Jésus ben Ananias (*BJ* VI, 300)
64–66				Florus Procurateur [*BJ* II, 277]	
[66]		[14 Nisân]	[Pâque]		
25 avril 66	8 Xanthicos	[15 Nisân]	Azymes (1) (*BJ* VI, 290)		[3] Lumière (*BJ* VI, 290–291)
[26 avril 66]	9 Xanthicos	[16 Nisân]	[Azymes (2)]		
			Azymes (*BJ* VI, 292)		[4] Vache (*BJ* VI, 292)
			[Azymes]		[5] Porte de bronze (*BJ* VI, 293–5)
[2 mai 66]	[15 Xanthicos]	[22 Nisân]	[Azymes (8)]		
3 juin 66	16 Artémisios	Iyyar		Incidents à Jérusalem marquant le début de la guerre (*BJ* II, 315)	
				Destruction des portiques contigus à l'Antonia (*BJ* II, 330)	
8 juin 66	21 Artémisios	Iyyar			[6] Chars / troupes (*BJ* VI, 296–8)
				Discours d'Agrippa (*BJ* II, 344–404)	
[14 juin 66]		[6 Sivan]	Pentecôte		[7] Voix (*BJ* VI, 299)
Été 66				Éléazar fait interrompre les sacrifices (*BJ* II, 409)	
				Conseil devant la Porte de bronze (*BJ* II, 411–7)	
Août 66				Guerre civile à Jérusalem (*BJ* II, 421–9)	
3 sept. 66	15 Lôos			Incendie de l'Antonia (*BJ* II, 430)	[9] Réalisation de l'Oracle du Temple carré (*BJ* VI, 311)
Printemps 67				Entrée en campagne de Vespasien (*BJ* III, 115–31)	
1er juillet 69				Vespasien Empereur (*BJ*, IV, 592–620)	« Oracle ambigu » (*BJ* VI, 312–313)
Début 70					[8] Mort de Jésus ben Ananias, après 7 ans et 5 mois (*BJ* VI, 308)
29 août 70	10 Lôos	10 Ab		Incendie du Temple (*BJ* VI, 250)	

de la guerre. Sans doute la raison en est-elle qu'à un moment où il était nécessaire d'évaluer les rapports de force, mais où il était encore possible d'agir par la persuasion, chaque parti s'est mis à solliciter et à interroger les signes, interprétés comme autant d'« avertissements divins (*tôn tou theou kêrugmatôn*) » (VI, 288), en sorte de présenter leur action comme étant en conformité avec le Plan divin que Josèphe désigne sous le nom de destin (*chreôn*) (VI, 314).

III. *Les prodiges et leur interprétation chez Tacite (Histoires V, 13, 1)*

> C'est ainsi que la cité se divisa en deux factions, jusqu'à ce que, les Romains approchant, la guerre étrangère fasse apparaître la concorde. [13, 1] Des prodiges s'étaient manifestés. Mais ce peuple adonné aux superstitions et hostile aux pratiques religieuses, tenait pour illégitime de se les rendre propices par des sacrifices ou par des vœux. On vit dans le ciel des armées se heurter, des armes rougeoyer ; et soudain le temple être illuminé d'un feu (*igne*) venant des nuées ; subitement les portes du sanctuaire furent ouvertes et une voix surhumaine se fit entendre : « Les dieux s'en vont ! », en même temps qu'un immense mouvement de départ (V, 12, 4–13, 1)[81].

A. *Comparaison entre Josèphe et Tacite*

Comparée à la liste longue de Josèphe, comprenant sept signes et trois oracles, la liste de Tacite – ou celle qu'il reprend de sa source – est abrégée. Elle omet l'astre en forme d'épée et la comète – qui, dans l'historiographie romaine, est interprétée comme étant de mauvais présage[82] – ainsi que la vache mettant bas un agneau. Quant à la vision des armées dans le ciel, qui occupait la sixième place chez Josèphe, elle est placée en tête de liste chez l'historien romain. De plus, celui-ci ne mentionne qu'un oracle, celui prophétisant l'accès de Vespasien à l'empire ; les deux autres oracles mentionnés par Josèphe – la proféra-tion de Jésus ben Ananias et l'oracle du Temple carré – sont omis.

Alors que chez Josèphe les signes sont datés et classés dans leur ordre chronologique d'apparition, dans la liste brève telle que la rapporte Tacite ils sont énumérés sans précision de date, mais classés en fonction d'une logique narrative. Le choc des armées dans le ciel, le

---

[81] Parmi les traductions commentées de ce passage de Tacite, voir en particulier Stern 1980, 60–63 ; Heubner & Fauth 1982, 146–157.

[82] Sur la comète, voir *supra*, n. 44.

Temple illuminé par un feu venant des nuées, l'ouverture des portes du sanctuaire et la voix surhumaine annonçant le départ des dieux correspondent de façon prémonitoire aux différentes phases du siège de la ville et du Temple : l'intervention des légions romaines en formation de combat et l'incendie du Temple, puis l'ouverture des portes et le départ des dieux, qui font implicitement référence au rite de l'*euocatio* par lequel les magistrats priaient les dieux tutélaires de la ville assiégée de quitter leur résidence et d'abandonner leur peuple pour aller s'établir à Rome[83]. De plus, ces quatre signes sont présentés comme étant vus ou entendus, non plus depuis les parvis intérieurs du Temple, mais de l'extérieur de la cité, voire au-dessus d'elle, et rapportent non pas le point de vue des assiégés, mais celui des assiégeants assurés de la victoire.

B. *La question d'Eduard Norden*

S'interrogeant sur la question littéraire – Josèphe est-il ou non la source de Tacite[84] ? – E. Norden constate les écarts entre l'organisation interne des catalogues de signes ou de prodiges tels qu'ils sont rapportés respectivement par les deux historiens, et remarque que l'un et l'autre ne situent pas ces catalogues au même endroit de leur récit. Dans le récit de Tacite, en effet, la liste des prodiges se situe après la mention d'un épisode particulièrement sanglant de la guerre civile que se sont livrée les trois factions à Jérusalem[85] *et avant* la mention des

---

[83] Bloch 2002, 110–112, remarque que la description tacitéenne des prodiges est reprise, parfois littéralement, de l'*Énéide* (sur les armes rougeoyant dans le ciel et le feu jaillissant des nuées, cf. *Énéide* VIII, 524–529 ; sur le départ des dieux, cf. *Énéide* II, 351–352). Pour Bloch, en décrivant les prodiges qui se sont manifestés dans le ciel de Jérusalem avec les mots mêmes de Virgile, l'intention de Tacite est de faire comprendre à ses lecteurs que l'interprétation juive de ces signes est erronée : à Jérusalem les signes annoncent aux Flaviens leur prochaine victoire sur le peuple juif comme jadis les mêmes signes annonçaient à Énée sa prochaine victoire sur les peuples du Latium. Sur l'*euocatio,* voir Saulnier 1989, 553–556.

[84] Norden 1973, 52–69. Pour Saulnier 1989, 552 et n. 23, c'est « sans doute avec raison » que Norden a proposé de voir dans M(arcus) Antonius Julianus la source de Tacite. « On s'accorde à penser que Tacite n'a pas consulté Flavius Josèphe. Cependant *la convergence des illogismes* oblige à conclure que les deux auteurs se sont inspirés d'une même source. » On voit que, loin d'être illogiques, les différentes compositions de Josèphe et de Tacite obéissent l'une et l'autre aux points de vue qui leur sont propres.

[85] Les trois factions sont respectivement les Zélotes de Jean de Gischala, les partisans d'Éléazar fils de Simon et les Iduméens de Simon bar Gioras. Après le massacre des partisans d'Éléazar, réfugiés dans l'enceinte du Temple, par les hommes de Jean de Gischala, « la sédition se trouva de nouveau partagée en deux » : Tacite, *Histoires* V, 12, 3 ; comparer Josèphe, *Guerre* V, 98–105, qui date l'événement de Pâque 70. L'ordre

travaux de terrassement décidés par Titus pour engager le siège de la ville[86]. Chez Josèphe en revanche, la liste des signes et des oracles, loin d'être insérée dans le cours du récit du siège de Jérusalem, est rapportée à la fin de celui-ci, après l'incendie du Temple. Il s'agit là, écrit E. Norden, d'une « étrange inversion » de l'ordre normalement attendu dans l'annalistique romaine[87].

Que, chez Tacite, la liste des prodiges soit mentionnée avant le siège et la prise de la cité n'est pas pour étonner Norden, puisqu'en adoptant une telle composition, l'historien se conforme à la tradition historiographique romaine. La conjuration des prodiges (*procuratio prodigiorum*) ayant pour fonction d'écarter par des sacrifices ou des vœux les signes néfastes, en sorte que ne se réalisent pas les menaces dont ils sont porteurs, l'examen des prodiges précède donc nécessairement l'engagement des opérations militaires[88]. De telles pratiques rituelles, comme le souligne Tacite, sont inconnues des Juifs. L'ordre dans lequel l'historien romain organise son récit reproduit donc l'ordre attendu, les pratiques rituelles précédant les opérations militaires.

Quant à la place, jugée « étrange » par Norden, que Josèphe réserve à la liste des signes qu'il situe à la fin du siège de Jérusalem, elle peut s'expliquer de la façon suivante : cette place est caractéristique de la fonction qu'il attribue aux signes dans sa conception de l'Histoire. Faisant retour en historien sur les phénomènes ou les incidents que les acteurs avaient interprétés comme des signes-présages d'événements à venir, Josèphe y reconnaît *a posteriori* la preuve de l'intervention de la Providence dans les affaires humaines[89].

À la fin de la période du deuxième Temple, depuis longtemps Dieu ne s'exprime plus par la bouche des prophètes. Les prophètes se sont tus (1 Maccabées 4, 46), restent les signes. On a vu que la notion de signe-présage, qui était étrangère à la pensée biblique, avait été empruntée à l'art divinatoire et aux interrogations philosophiques en milieux hellénistique et romain. Cette adoption ne s'est pas faite sans transfor-

---

des séquences narratives n'étant pas l'ordre chronologique, il serait faux d'en déduire que, pour Tacite, les signes ne se sont pas manifestés avant 70. « *Euenerant prodigia* » : le plus-que-parfait indique que les prodiges sont advenus *avant* le massacre.

[86] Tacite, *Histoires* V, 13, 4. Comparer Josèphe, *Guerre* V, 262–264, 493–502.

[87] Norden, 1973, 53. Inversion, précise-t-il, « que n'expliquent nullement les justifications avancées par Josèphe en *Guerre* VI, 284 et 288 ».

[88] Sur la conjuration des prodiges, voir Saulnier 1989, 551 ; Rosenberger 2005.

[89] Voir *supra*, p. 258 et n. 11.

mation ni adaptation aux modes de penser et aux pratiques rituelles propres au judaïsme. La liste de signes et les diverses interprétations qui en sont données au sein de la société juive à la veille de la destruction du Temple indiquent deux manières d'adapter les signes à la tradition juive. La première, d'ordre herméneutique, consiste à mettre les signes en relation soit avec le texte biblique, et principalement la parole prophétique, soit encore avec les textes apocalyptiques considérés dans certains milieux du judaïsme comme des écrits révélés au même titre que la Torah : le signe annonçant que le dit du prophète ou du visionnaire est sur le point de se réaliser. La seconde est d'ordre liturgique. Le récit de Josèphe se différencie tout particulièrement de celui de Tacite en ceci que, dans la *Guerre des Juifs*, les signes se manifestent à l'occasion des trois principales fêtes du calendrier liturgique – Azymes, Pentecôte et Soukkot – qui sont les trois fêtes de pèlerinage à Jérusalem.

À ne s'en tenir qu'aux données explicites des deux récits parallèles de Josèphe et de Tacite, les diverses manifestations reconnues comme signes sont identiques ; chez l'un et l'autre historien leur fonction est la même, qui est de présager les événements à venir. De plus, comme chez Tacite et très souvent dans l'historiographie romaine, Josèphe constitue ces signes en liste. En revanche, Tacite et Josèphe divergent du tout au tout sur les modalités d'interprétation et les pratiques rituelles relatives aux signes. On a vu qu'à Jérusalem, dans les années 66–70, en l'absence de magistrature ayant comme à Rome autorité pour décider de l'interprétation des signes, chaque parti en présence a la liberté de les interpréter, les uns comme étant favorables, les autres comme étant défavorables à leur cause. Plus important encore est l'écart qui sépare les deux historiens sur le caractère contraignant ou non, fatidique ou non des signes-présages.

À Rome, s'agissant des auspices militaires, les magistrats étant susceptibles d'écarter les signes néfastes par des rites de conjuration, les signes qui se sont déclarés par la volonté des dieux n'impliquent aucun *fatum* auquel l'homme serait incapable de se soustraire. Car dans l'art augural comme dans le cas du diagnostic d'un médecin ou de la prévision d'un astrologue : « Si l'événement a été prévu et les remèdes appliqués, alors, en accord avec la nature et le destin (*kath' heimarmenên*), l'événement ne se produira pas ou ses effets seront atténués[90]. »

[90] Claude Ptolémée, *Tétrabible* I, 3 (trad. P. Charvet).

Chez Josèphe, en revanche, il en va tout différemment. Dans un énoncé qui peut prêter à bien des confusions, l'historien déclare qu'« il est impossible aux hommes de se soustraire aux arrêts du destin (*to chreôn*), pas même s'ils le prévoient » (VI, 314)[91]. Faut-il comprendre que dans la conception de Josèphe historien, les signes une fois reconnus et à la condition qu'ils soient exactement interprétés – que les événements présagés soient heureux ou malheureux –, les hommes n'ont aucune liberté d'action ? Il me semble que non.

En effet, cet énoncé doit être replacé dans son contexte de polémique à l'encontre des insurgés les plus radicaux. Car qu'en est-il des modérés et de Josèphe lui-même ? Pour Josèphe, acteur de l'histoire, les signes se ramènent à des *avertissements* divins (*tou theou kêrugmata*) dont il faut tenir compte (*Guerre* VI, 288). Comment Josèphe accorde-t-il sa conception des signes-présages avec la position pharisienne qui est la sienne, conciliant à la manière de Chrysippe déterminisme et libre-arbitre ? En quoi consiste la liberté de choix ? En premier lieu, certes, elle réside dans la liberté d'interpréter ou de mésinterpréter les signes. Certes, elle réside encore dans l'acceptation ou le refus de suivre la voie indiquée par les signes. Mais surtout, même pour ceux qui « dans leur folie » ont choisi une voie contraire à celle indiquée par les signes, il reste une « voie de salut ». Car « la Divinité se laisse fléchir aisément (*eudiallakton*) par ceux qui font l'aveu de leurs fautes (*exomologoumenois*) et se repentent (*metanoousin*) ». Faire retour, la repentance (*metanoia*), telle est la voie que Josèphe préconise aux factieux, dans une longue exhortation qu'il conclut par ces mots : « Ô cœurs de fer ! Jetez vos armes ! » (*Guerre* V, 415–416). Loin donc qu'il soit « impossible aux hommes de se soustraire aux arrêts du destin », il est une façon d'écarter les menaces annoncées par les signes : la repentance[92].

Si, pour Josèphe, les signes sont des avertissements présageant des événements dont il est possible d'aménager le cours, dans la conception que s'en font au contraire les plus radicaux des insurgés, que combat ici Josèphe, les signes apparaissent comme les décrets intangibles du destin (*to chreôn*). La seule liberté qui leur soit offerte est d'accepter ou de refuser de conduire leur action en conformité avec le vouloir divin.

---

[91] Comparer Flavius Josèphe, *Antiquités* VIII, 418.

[92] Sur la notion de *metanoia* chez Flavius Josèphe, voir Fornaro, 1980, 21–25 ; Lanfranchi 2002. Sur la tension, chez Josèphe, entre repentir et destin, voir les remarques de Hadas-Lebel 1987, 208–212.

Par les visions et les révélations dont ils sont bénéficiaires, les Apocalypticiens ont la capacité de pénétrer les desseins divins et les signes des temps que le Dieu Créateur a préétablis dès avant la création du monde. Les plus radicaux des assiégés puisent dans l'interprétation des signes qui leur est suggérée par ces Visionnaires la conviction qu'avec la venue des derniers temps est imminente l'intervention d'un Messie-roi, qui prendra la tête des combattants d'Israël et leur assurera la victoire sur les armées des nations.

On sait la fortune à laquelle a été promis le mot *sêmeion*, pris dans son acception nouvelle de « signe-présage », dans les Évangiles et, par la suite, dans la liturgie et la théologie chrétiennes[93]. En revanche, en ce qui concerne le judaïsme postérieur à la destruction du Temple, dès l'insurrection de Bar Kochba en 135, les signes sont quasi absents des attentes messianiques juives[94]. Pour Maïmonide, le Messie se fera connaître non par des signes mais par la réussite de sa mission historique : « Ne crois pas que le Messie doive accomplir des signes et des miracles, instaurer un nouvel état de choses dans le monde, ressusciter les morts, etc. Il n'en sera pas ainsi[95]. » Sans doute les Sages continuent-ils de discuter le pour et le contre de la prédiction par les signes, mais en la distinguant strictement de la divination à proprement parler (*naḥash*). Et désormais les « signes » ne sont plus désignés par le terme biblique *'ôt*, mais par un mot étranger, *siman*, transcrivant le grec *sêmeion*[96]. L'échec des espérances de libération qu'avaient nourries les spéculations apocalyptiques, l'appropriation de la notion de signe-présage par les premières communautés chrétiennes, le fait que cette notion apparue à l'époque hellénistique et romaine soit dépourvue de fondements bibliques : tout cela peut avoir fortement contribué à l'affaiblissement de la notion de signe-présage dans le judaïsme rabbinique.

[93] Sur les diverses positions des premières communautés chrétiennes face aux signes, voir dans ce volume la contribution de F. Bovon.

[94] Sur l'effacement des signes du Messie après l'échec de l'insurrection de Bar Kochba, voir dans ce même volume la contribution de C. Batsch.

[95] Maïmonide, *Commentaire de la Michna*, § 11 (cité par Scholem 1974, 57).

[96] Sur la critique des signes dans l'épistémologie rabbinique, voir dans ce même volume la contribution de M. Vârtejanu-Joubert.

Bibliographie

Abel, F.-M. 1949, *Les Livres des Maccabées*, Paris : Gabalda.

Barton, J. & Muddiman, J. (éd.) 2001, The Oxford Bible Commentary, Oxford : University Press.

Batsch, C. 2005, « Divination, décision politique et légitimité sacerdotale en Israël ancien : deux oracles de Judas Maccabée (1 M 3, 48 et 2 M 15, 11–16) », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, XVI, 297–304.

Becker, H.-J. 1998, « Earthquakes, Insects, Miracles, and the Order of Nature », dans Schäfer (éd.) 1998, 387–396.

Belayche, N. & Rüpke, J. (éd.) 2005, « Divination romaine », dans *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*, III, Los Angeles : The J. Paul Getty Museum, 79–104.

Benveniste, É. 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris : Les Éditions de Minuit.

Black, M. 1970, *Apocalypsis Henochi Graece*, Leyde : Brill.

Bloch, R. 2002, *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart : Franz Steiner Verlag.

Botterweck, G. J. & Ringgren, H. (éd.) 1974, *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. J. T. Willis, Grand Rapids (Michigan) : Eerdmans Publishing Company.

Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon (1re éd., 4 vol., Paris, 1879–1882).

Briend, J., Cothenet, E. & Blanchard, Y.-M. 1996, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, XII, *s.v.* « Signe », col. 1281–1330.

Clines, D. J. A. 1993, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield : Ac. Press.

Contenau, G. 1940, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris : Payot.

Cryer, F. H. 1994, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Sheffield : JSOT Press (*Journal for the Study of the Old Testament*. Supplement Series 142).

Delattre, D. 2005, « Les enjeux épicuriens de la polémique autour du signe : le témoignage de Philodème », dans Kany-Turpin (éd.) 2005, 13–28.

Denis, A.-M. 1970, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Leyde : Brill.

Doran, R. 2001, « 2 Maccabees », dans Barton & Muddiman (éd.) 2001, 734–750.

Dufour, R. 2004, *Chrysippe. Œuvre philosophique. Textes traduits et commentés*, I–II, Paris : Les Belles Lettres.

Earle Ellis, E. & Wilcox, M. (éd.) 1969, *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black*, Edimbourg : T. & T. Clark.

Faerber, R. 2005, « Apocalypse de Thomas », dans Geoltrain & Kaestli (dir.) 2005, 1019–1043.

Focke, F., Mewaldt, J., Vogt, J., Watzinger, C. & Weinreich, O. (éd.) 1929, *Genethliakon Wilhelm Schmid zum siebzigsten Geburtstag am 24. Februar 1929*, Stuttgart : W. Kohlhammer.

Fornaro, P. 1980, *Flavio Giuseppe, Tacito e l'Impero (*Bellum Judaicum *VI 284–315* ; Historiae *V 13)*, Turin : G. Giappichelli Editore.

Fossey, C. 1912, « Présages tirés des naissances », *Babyloniaca. Études de philologie assyro-babylonienne*, V, Paris : Geuthner.

Friedländer, M. 1895, « Les Prophéties sur la guerre judéo-romaine de l'an 70 », *Revue des études juives* 30, 122–124.

Geoltrain, P. & Kaestli, J.-D. (dir.) 2005, *Écrits apocryphes chrétiens*, II, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 516).

Gourinat, J.-B. 2005, « Prédiction du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe *Sur le Destin* », dans Romeyer Dherbey (dir.) & Gourinat (éd.) 2005, 247–273.

Grappe, C. 2006, « Jésus, Le Temps et *les Temps*. À la lumière de son intervention au Temple », dans Grappe & Ingelaere (éd.) 2006, 169–182.
Grappe, C. & Ingelaere, J.-C. (éd.) 2006, *Le Temps et les Temps dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère*, Leyde-Boston : Brill.
Hadas-Lebel, M. 1987, « ANOIA et APONOIA des ennemis de Rome selon Flavius Josèphe », dans Parente (éd.) 1987, 197–212.
——. 1990, *Jérusalem contre Rome*, Paris : Cerf.
Hartog, F., Schmitt, P. & Schnapp, A. (éd.) 1998, *Pierre Vidal-Naquet. Un historien dans la cité*, Paris : La Découverte.
Helfmeyer, F. J. 1974, « ʾôth », dans Botterweck & Ringgren (éd.) 1974, I, 167–188.
Heubner, H. & Fauth, W. 1982, *P. Cornelius Tacitus, Die Historien. Kommentar*, Band V. *Fünftes Buch*, Heidelberg : Carl Winter-Universitätsverlag.
Höffken, P. 2003, « Ein Unwetter in Jerusalem. Beobachtung zu BJ 4: 286–288 », *Journal for the Study of Judaism,* 34/1, 28–38.
Hospers Jansen, A. M. A. 1949, *Tacitus over de Joden Hist. 5, 2–13 (with an Extensive Summary in English)*, Groningen : J. B. Wolters' Uitgeversmaatschappij N.V.
Kany-Turpin, J. 2004, *Cicéron, De la divination, De divinatione. Introduction, traduction et notes*, Paris : GF Flammarion.
——. (éd.) 2005, *Signe et prédiction dans l'Antiquité. Actes du Colloque international interdisciplinaire de Créteil et de Paris 22–23–24 mai 2003*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne (Centre Jean Palerne. Mémoires XXIX).
Kittel, G. & Friedrich, G. (éd.) 1971, *Theological Dictionary of the New Testament*, VII, trad. G. W. Bromiley, Grand Rapids (Michigan) : Eerdmans Publishing Company (réimpr. 1995).
Koehler, L., Baumgartner, W. & Stamm, J. J. 1994–1999, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trad. M. E. J. Richardson, Leyde-New York-Cologne : Brill.
Lanfranchi, P. 2002, « Le motif de *metánoia* dans les *Antiquités juives* », dans Siegert & Kalms (éd.) 2002, 125–137.
Leichty, E. 1970, *The Omen Series* Shumma Izbu, New York : J. J. Augustin Publisher (Texts from Cuneiform Sources).
Lemaire, A. & Mimouni, S. C. (éd.) 2006, *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère*, Paris-Louvain : Peeters.
Lemaire, A. & Arnould-Béhar, C. (éd.) 2011, *Jérusalem antique et médiévale. Mélanges en l'honneur d'Ernest-Marie Laperrousaz*, Louvain : Peeters (Collection de la *Revue des études juives*).
Lipinski, E. 2007, « Signs and Symbols », dans *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, 18, Detroit-New York-Londres : Thomson Gale, 568–570.
Mason, S. 1991, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne : Brill.
McCasland, S. V. 1932, « Portents in Josephus and in the Gospels », *Journal of Biblical Literature* 51, 323–335.
Mézange, C. 2006, « Josèphe et la fin des temps », dans Grappe & Ingelaere (éd.) 2006, 212–220.
Michel, O. 1969, « Studien zu Josephus. Apokalyptische Heilsansagen im Bericht des Josephus (BJ 6, 290 f., 293–95) ; ihre Umdeutung bei Josephus », dans Earle Ellis & Wilcox (éd.) 1969, 240–244.
Michel, O. & Bauernfeind, O. 1969, *Flavius Josephus, De Bello Judaico, Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch*, Band II, 2. *Buch VI–VII*, Munich : Kösel-Verlag.
Milgrom, J. 2000, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York-Londres-Toronto : Doubleday (The Anchor Bible).
Montefiore, H. W. 1960, « Josephus and the New Testament », dans *Novum Testamentum*, IV, 139–160, 306–318.

Mouette, J.-M. 1983, *Oracles et prophéties dans la* Guerre des Juifs *de Flavius Josèphe*, Mémoire de Maîtrise, Université de Paris IV-Sorbonne (inédit).
Niese, B. & Destinon, I. A, 1894, *Flavii Iosephi Opera*, Vol. VI. *De Bello Iudaico Libros VII ediderunt*, Berlin : Weidmann (2e éd. Berlin, 1955).
Nikiprowetzky, V. 1970, *La Troisième Sibylle*, Paris-La Haye : Mouton.
——. 1971, « La Mort d'Éléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le *De Bello Judaico* de Flavius Josèphe », dans *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris : Adrien-Maisonneuve, 461–490.
Norden, E. 1973, « Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie », dans Schalit (éd.) 1973, 27–69 (= *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 16, 1913, 637–666).
Parente, F. (éd.) 1987, *Aspetti della storiografia ebraica. Atti del IV Congresso internazionale dell'AISG, S. Miniato, 7–10 novembre 1983*, Rome : Carucci editore (Associazione italiana per lo studio del giudaismo. Testi e studi 4).
Popovic, Ml. 2007, *Reading the Human Body. Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism*, Leyde-Boston : Brill.
Rad, G. von 1971–1972, *Théologie de l'Ancien Testament*, I-II, trad. A. Goy, Genève : Labor et Fides.
Rajak, T. 2002, *Josephus. The Historian and His Society*, 2e éd., Londres : Duckworth.
Rappaport, U. 1998, « A Note on the Use of the Bible in 1 Maccabees », dans Stone & Chazon (éd.) 1998, 175–179.
Rengstorf, K. H. 1971, « Sêmeion », dans Kittel & Friedrich (éd.) 1971, 200–261.
Romeyer Dherbey, G. (dir.) & Gourinat, J.-B. (éd.) 2005, *Les stoïciens*, Paris : Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série).
Rosenberger, V. 2005, « Prodigien », dans Belayche & Rüpke (éd.) 2005, 85–88.
Saulnier, C. 1989, « Flavius Josèphe et la propagande flavienne », *Revue biblique* 96, 545–562.
Schäfer, P. (éd.) 1998, *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Göttingen : Mohr Siebeck.
Schalit, A. (éd.) 1973, *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
——. 1975, « Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, Berlin-New York : Walter de Gruyter, 208–327.
Schmidt, F. 1987, « Chronologies et périodisations chez Flavius Josèphe et dans l'Apocalyptique juive », dans Parente (éd.) 1987, 125–138.
——. 1998, « Destin et Providence chez Flavius Josèphe », dans Hartog, Schmitt & Schnapp (éd.) 1998, 169–190.
——. 2006, « "Recherche son thème de géniture dans le mystère de ce qui doit être". Astrologie et prédestination à Qoumrân », dans Lemaire & Mimouni (éd.) 2006, 51–62.
——. 2011, « Note sur l'oracle du Temple carré (Flavius Josèphe, *Guerre* VI, 311) », dans Lemaire & Arnould-Béhar (éd.) 2011, 103–106.
Scholem, G. G. 1974, « Pour comprendre le messianisme juif », dans *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*, Paris : Calmann-Lévy, 23–66.
Schürer, E. 1973–1987, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (173 B.C.–A.D. 135)*, nouv. éd. revue par G. Vermes, F. Millar, M. Black & M. Goodman, vol. I–II–III.1–III.2, Edimbourg : T.&T. Clark.
Siegert, F. & Kalms, J. U. (éd.) 2002, *Internationales Josephus-Kolloquium Paris 2001. Studies on the* Antiquities *of Josephus*, Münster-Hambourg-Londres : Lit Verlag.
Stern, M. 1980, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Edited with Introductions, Translations and Commentary*, II. *From Tacitus to Simplicius*, Jérusalem : Israel Academy of Sciences and Humanities.

Stone, M. E. 1981, *Signs of the Judgement, Onomastica Sacra, and the Generations from Adam* Chico (CA) : Scholars Press (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 3).
——. 1990, *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Minneapolis : Fortress Press.
Stone, M. E. & Chazon, E. G. (éd.) 1998, *Biblical Perspectives : Early Use & Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leyde-Boston-Cologne : Brill.
Stuckrad, K. von 2000, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin-New York : Walter de Gruyter.
Thackeray, H. S. J. 1967, *Josephus, the Man and the Historian*, New York : Ktav Publishing House Inc. (1re éd. 1929).
Thackeray, H. S. J. & Nodet, É. 2000, *Flavius Josèphe : l'homme et l'historien, adapté de l'anglais, avec un appendice sur la version slavonne de la* Guerre, Paris : Cerf.
Tomasino, A. J. 2008, « Oracles of Insurrection : The Prophetic Catalyst of the Great Revolt », *Journal of Jewish Studies* 49/1, 86–111.
Vigourt, A. 2001, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris : De Boccard.
Weber, W. 1921, *Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem jüdischen Krieg des Flavius Josephus*, Stuttgart : Olms.
Weinreich, O. 1929, « Gebet und Wunder. II. Abhandlung : Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums », dans Focke, Mewaldt, Vogt, Watzinger & Weinreich (éd.) 1929, 200–452.
Yon, A. 1991, *Cicéron. Traité du destin*, Paris : Les Belles Lettres.

TROISIÈME PARTIE

SIGNES DE L'INTERVENTION DIVINE : DE L'ÉLECTION À LA LÉGITIMATION

LES SIGNES DIVINS AU SERVICE DU POUVOIR SACERDOTAL EN ANATOLIE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE*

Laetitia Bernadet

Mon étude porte sur ce que je nommerai par commodité ici les « principautés sacerdotales » de l'Anatolie hellénistique et romaine[1]. Pour les présenter succinctement, rappelons que ces « principautés sacerdotales » sont essentiellement situées dans la partie orientale de l'Asie Mineure, dans le Pont, en Cappadoce et en Cilicie Trachée[2] (fig. 1). Elles ont à leur tête un prêtre aux pouvoirs étendus, issu généralement du pouvoir central ou en liens étroits avec lui, qui « règne[3] » sur la population du temple et de ses environs. La prêtrise est présentée par les sources comme héréditaire[4] et l'aura de celui qui en a la charge – à

* Je tiens à remercier vivement Nicole Belayche pour son aide et ses conseils toujours précieux et Francis Schmidt pour les motivantes séances de travail qu'il m'a consacrées.

[1] Pour des raisons que je ne peux développer dans le cadre de cet article, je préfère cette expression à celle d'« État-temple » employée par exemple par Debord 1982, 60 et 99 (l'auteur utilise toutefois surtout l'expression « principauté sacerdotale » dans le reste de son ouvrage), et à celle d'« État sacerdotal » qu'on trouve par exemple chez Sartre 2004², 174. Les réalités désignées par ces expressions jusqu'à récemment sont, sans aucun doute, à nuancer. Pour les caractéristiques des « principautés sacerdotales », cf. Debord 1982, surtout 53–61 ; pour une typologie des domaines sacrés de l'Asie Mineure hellénistique, cf. Boffo 1985 ; sur la remise en question de la notion d'« État-sacerdotal », cf. Sartre 2004², 173–175.

[2] Le sanctuaire de Pessinonte peut également être compté parmi les « principautés sacerdotales ». Par contre, les sites d'Antioche de Pisidie et de Castabala doivent être suivis d'un point d'interrogation, comme indiqué sur la carte. En effet, en l'état actuel de mes recherches, je ne pense pas qu'ils aient été des « principautés sacerdotales ».

[3] Strabon, *Géographie* XII, 2, 3, à propos de Comana de Cappadoce, l'une des « principautés sacerdotales », décrit ainsi les pouvoirs du prêtre : « En principe sujets du roi, [les habitants de Comana] dépendent (ὑπακούοντες) en réalité surtout du prêtre. Celui-ci est *le maître* (κύριος) du sanctuaire et des esclaves sacrés, qui étaient plus de six mille à l'époque où je fis le voyage de Comana, hommes et femmes. Du sanctuaire relève un territoire très étendu dont les revenus vont au prêtre. » (Trad. F. Lasserre, CUF, 2003, sauf mention contraire ; je souligne.) Voir aussi ce que dit Strabon à propos de Zéla, une autre « principauté sacerdotale » (XII, 3, 37) : « Le prêtre y était *maître de toutes choses* (κύριος τῶν πάντων) » (je traduis et je souligne).

[4] Strabon, XII, 2, 3 : « La plupart du temps, les prêtres étaient de la même famille que les rois (*tou autou genous êsan hoi hiereis tois basileusi*). »

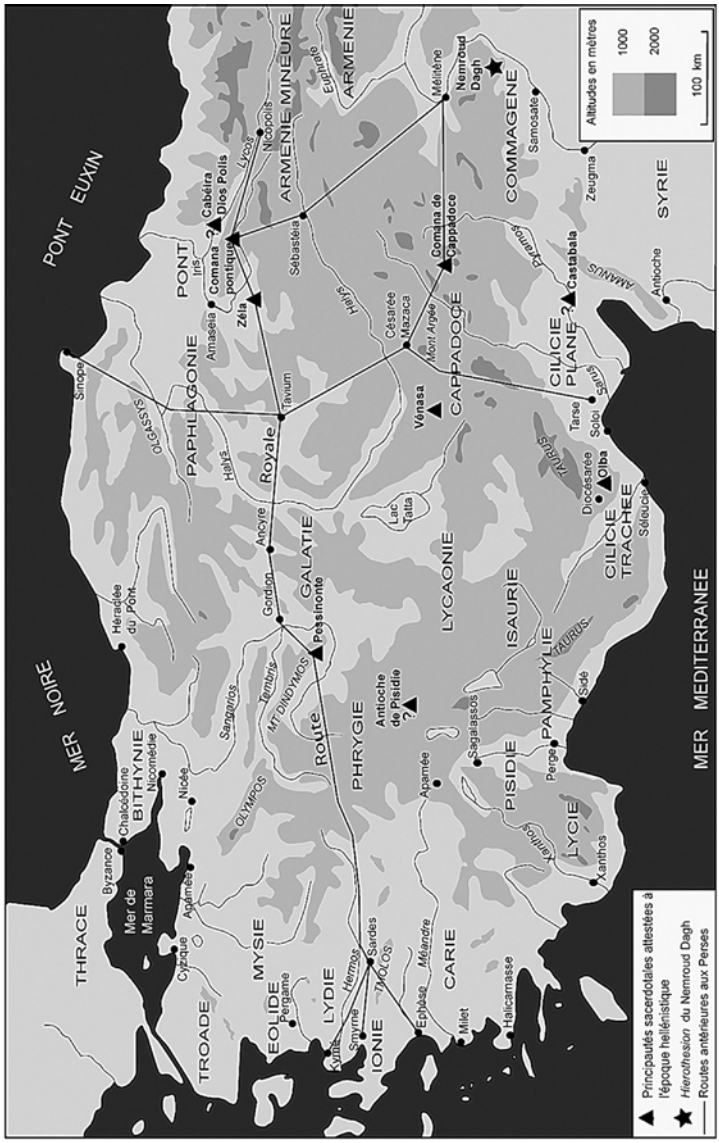


Fig. 1 Carte de l'Anatolie et des « principautés sacerdotales ».

vie, semble-t-il – est telle qu'il est nommé « second après le roi[5] ». On parlera alors de « dynasties » sacerdotales, à la fois au sens généalogique de succession à la tête du sacerdoce de membres d'une même famille, mais aussi au sens politique du grec δυναστεία, le fait d'exercer son pouvoir sur un territoire[6].

Or, l'étude du fonctionnement de ces « principautés sacerdotales » anatoliennes, du pouvoir particulier des prêtres qui les gouvernaient et de la façon dont ils exerçaient ce pouvoir sur les populations locales et face à l'autorité centrale (perse, grecque ou romaine) suppose d'interroger aussi le rapport que ces prêtres entretenaient avec le divin. Les cas présentés ici m'ont semblé propres à nourrir la réflexion sur l'événement-signe et ses fonctions, au sein d'une problématique mettant en évidence les liens, souvent très intimes, entre pouvoir sacerdotal et pouvoir politique, entre dynasties de prêtres et dynasties de rois. Ce sont des cas où le divin se manifeste aux hommes sous forme de signes, dont il faudra déterminer si ce sont des présages ou non[7], et où les hommes, en l'occurrence les prêtres, utilisent le divin pour asseoir, légitimer et/ou réaffirmer leur pouvoir. Les deux « principautés sacerdotales » examinées sont Comana du Pont – qui a subi les aléas liés au changement de domination extérieure, en particulier à l'époque romaine – et Olba, gouvernée par une puissante dynastie de prêtres, les Teucrides, dont la reconstruction généalogique fait problème. J'y ajouterai la Commagène qui n'est pas une « principauté » en soi, mais dont les liens étroits de la Maison royale avec les sacerdoces de la région et des régions voisines sont bien connus[8].

La proximité entre les rois et les prêtres, et la validation divine des prérogatives sacerdotales se manifestent de manière particulièrement

---

[5] Par ex., Strabon, XII, 3, 32, à propos du prêtre de Comana du Pont. Sur ce titre, cf. *infra*, p. 300.

[6] Strabon, XIV, 5, 10, à propos d'Olba (en Cilicie Trachée) et de son fondateur légendaire, Ajax, fils de Teucer (Loeb Classical Library, t. VII, 1929) : « Le prêtre devint dynaste/gouverneur (δυνάστης) de Cilicie Trachée. » Après avoir évoqué les tyrans et les bandes organisées de pirates qui s'emparèrent de la région d'Olba, Strabon ajoute : « Après leur dissolution à notre époque, on appelait dès lors cette région le *domaine* (δυναστείαν – c'est-à-dire le territoire sur lequel portait la *domination* –) de Teucer, et on donnait le même nom au sacerdoce » (je souligne). Cf. *infra*, p. 301–306, sur ce passage et sur le cas complexe de la dynastie des Teucrides. Cf. aussi Appien, *Mithr.* 114, qui qualifie la prêtrise de Comana du Pont de *dunasteia basilikê*.

[7] Le *mot* grec correspondant à « signe », σημεῖον, n'apparaît pas comme tel dans les documents examinés. Il s'agit plutôt de *situations* où se manifestent des signes divins.

[8] Cf. Sullivan 1978, 914–939.

éclairante à Comana du Pont. En effet, cette « principauté sacerdotale », dirigée par un prêtre « second après le roi » aux temps des royaumes hellénistiques[9], devient le théâtre, à l'époque romaine, d'un épisode tragique, signe d'un désordre introduit dans les traditions sacerdotales.

I. *La colère de Mâ*

Située sur le fleuve Iris, sur la route de Cabéira/Dios Polis, Comana était à l'époque antique au centre d'une région stratégique, au croisement de deux grandes routes anatoliennes : la route ouest-est qui traversait la péninsule de part en part et la route nord-sud qui reliait Méditerranée et mer Noire (cf. fig. 1).

Au I^er^ siècle avant notre ère, l'Anatolie subit les retombées des guerres civiles qui ont agité l'*Vrbs* et les aléas de la politique romaine, au gré des victoires et des défaites des *imperatores* qui se disputaient alors le pouvoir. Cela est particulièrement vrai du Pont et de Comana, zone charnière pour l'empire romain[10]. Strabon (XII, 3, 34–35) nous apprend que, lorsque le sanctuaire tomba aux mains de Pompée, celui-ci y installa comme grand prêtre Archélaos, fils du général homonyme de Mithridate. Ce dernier fut tué par Gabinius en 55 avant notre ère et son fils Archélaos III lui succéda[11]. Puis César le destitua pour une raison inconnue et le remplaça par Lycomède de Bithynie, de sang royal cappadocien[12]. Mais Octave déposa celui-ci en 31, au profit d'un certain Cléon[13], du bourg de Gordion. Voilà l'épisode qui nous intéresse (Strabon, XII, 8, 8–9).

---

[9] Strabon, XII, 3, 32.

[10] Cf. Amandry & Rémy 1999, 16 ; Sartre 2004², 234 *sq*.

[11] Malgré l'intervention romaine, nous restons dans la tradition des « dynasties » sacerdotales, puisque la charge du prêtre de Comana est héréditaire et qu'Archélaos II était par son père un proche de la famille royale du Pont. Fort de cette aura, il se fit même passer pour un fils de Mithridate VI Eupator, afin d'épouser Bérénice IV et d'accéder au pouvoir quand celle-ci usurpa le trône de son père, Ptolémée XI Aulète. Cela lui valut d'être tué par Gabinius lorsque celui-ci envahit l'Égypte pour remettre Ptolémée sur le trône (Strabon, XII, 3, 34).

[12] Strabon, XII, 3, 35 ; César, *Guerre d'Alexandrie* 66, 5 ; Appien, *Histoire de Mithridate* 597. Cf. Sartre 2004², 235, et surtout Syme 1995, 166–174.

[13] Ce Cléon peut être vraisemblablement identifié au Medeius dont parle Dion Cassius, LI, 2, toujours à propos de *Comana Pontica*. Sur cette identification, cf. Magie 1950, 1291 n. 43, et Jones 1971², 427 n. 43, qui suggère que l'un est le nom grec, l'autre le nom indigène de la même personne.

Loin d'avoir été un proche du grand Mithridate ou d'être apparenté à une quelconque famille royale comme Lycomède, Cléon est présenté par le géographe comme le chef d'une bande de brigands (*ho tôn lêistêriôn hêgemôn*) qui sévissait dans la région de l'Olympe. D'abord au service d'Antoine en attaquant, explique Strabon, les percepteurs qui levaient les impôts pour Labiénus, il rallia pendant Actium le parti d'Octave, dont il reçut en récompense la prêtrise de Zeus Abretténos (en Mysie), puis celle de Comana du Pont[14]. Moins d'un mois après avoir endossé sa nouvelle prêtrise à Comana :

> Il fut emporté par une maladie foudroyante (*nosos oxeia*) qui s'abattit sur lui soit normalement du fait de ses excès de nourriture, soit, comme cela fut dit dans les milieux du temple (*hôs ephasan hoi peri to hieron*), à cause de la colère de la déesse (*kata mênin tês theou*). En effet, la demeure du grand prêtre et de la grande prêtresse est située à l'intérieur de l'enceinte du territoire sacré. Or ce territoire est soumis, entre autres règles rituelles, à celle d'être maintenu de la manière la plus visible pur de toute consommation de viande de porc, prescription qui s'étend même à toute la ville et comporte l'interdiction d'y introduire des porcs. Mais Cléon n'eut rien de plus pressé, lorsqu'il entra pour la première fois dans ce sanctuaire, que de démontrer aussitôt ses mœurs de brigand (*to lêistrikon êthos*) en contrevenant à cet usage, comme s'il y pénétrait non en prêtre, mais en sacrilège (*ouch hiereus alla diaphthoreus tôn hierôn*)[15].

Strabon donne deux versions de la mort de Cléon. Sur la première, triviale, il passe rapidement : Cléon est mort d'avoir trop mangé. La seconde version est celle qui circulait dans les milieux du temple (*hoi peri to hieron*) : Cléon est mort frappé par la colère de la grande déesse de Comana, Mâ. C'était la version « officielle », du moins celle que les prêtres voulaient voir diffusée, et elle est particulièrement intéressante pour notre propos.

Cette colère divine, qui en soi n'a rien d'exceptionnel dans un temple mais qui touche ici son grand prêtre, peut en effet avoir une double explication. L'une, évidente, donnée par Strabon, est liée au comportement sacrilège de Cléon qui a introduit de la viande de porc dans

[14] Derrière le portrait partial de Strabon, il faut sans doute voir en Cléon un petit dynaste local de la région de Gordion qui a tiré parti, comme d'autres, des guerres civiles romaines.

[15] Strabon, XII, 8, 9.

l'enceinte du sanctuaire et en a ainsi souillé l'espace sacré[16]. L'autre explication, complémentaire, peut se déduire du contexte, c'est-à-dire du fonctionnement des « principautés sacerdotales » et de la description de Cléon tracée par Strabon précédemment : elle est liée au statut du nouveau prêtre[17]. Ainsi, Cléon n'appartient pas à une dynastie locale (il vient de Gordion) ; il n'est ni de sang royal[18], ni un notable membre de l'entourage d'un roi (c'est un ancien brigand, d'après Strabon). Installé par Rome, aux yeux des habitants de Comana et des membres de la classe sacerdotale il n'a donc aucune légitimité, ni religieuse (il n'a pas été désigné par la déesse) ni politique (il ne peut prétendre à aucune glorieuse ascendance). Ce n'est pas un grand prêtre, c'est un sacrilège, un « destructeur de temples » (*diaphthoreus tôn hierôn*) et un usurpateur de pouvoir[19].

Devant ce désordre introduit dans les usages et la tradition qui régissaient jusqu'alors le bon fonctionnement de la « principauté sacerdotale », la réaction divine est immédiate et radicale. La mort de Cléon, soudaine et violente (*nosos oxeia*), est le *signe* de la colère de la déesse[20]. Constitue-t-elle pour autant un présage ? Si l'on s'en tient à la définition de Cicéron dans le *De diuinatione*, ce n'est pas un signe prémonitoire, car cet événement n'annonce pas l'avenir[21] ; il est le résultat d'une action déjà passée (l'élection par Rome de Cléon comme grand prêtre de Comana et l'introduction de la viande de porc dans le sanctuaire). Toutefois, parce que sa mort doit servir d'exemple – son explication par la colère de la déesse est véhiculée par les agents sacerdotaux dans ce but –, elle a quelque chose à voir avec le futur. Cette mort, et surtout l'exégèse diffusée par les prêtres[22], est une sorte d'*avertissement* adressé à la population locale. Factuellement, elle signifie : quiconque intro-

---

[16] Sur l'interdiction de la viande de porc dans l'Est de l'Asie Mineure, cf. Ramsay 1890, 32. Pour comparaison, sur la question de l'interdiction de certaines viandes dans le champ du sacré à Jérusalem et dans le judaïsme du second Temple, cf. Schmidt 2005.

[17] Strabon insiste particulièrement sur le fait qu'il a été un ancien brigand et qu'il a reçu d'Octave des marques d'honneur plus qu'il n'en méritait (XII, 8, 9).

[18] Lycomède, son prédécesseur évincé, était, lui, membre de la famille royale de Cappadoce. Cf. *supra*, p. 296.

[19] Strabon, XII, 8, 9, dit qu'il a « la fausse apparence d'un dynaste » (*dunastou schêma*).

[20] Cf., dans ce volume, la communication de N. Belayche.

[21] *De diuinatione* I, 31, 65 : le présage permet de « sentir » (*sagire*) l'événement avant (*prae*) que celui-ci n'arrive.

[22] Sur le rôle actif des prêtres dans l'interprétation/la compréhension des signes divins, cf. dans ce même volume, les communications de N. Belayche et G. Tallet.

duira de la viande de porc dans le temple ou dans la ville sera puni de mort[23]. Implicitement, l'avertissement s'adresse également, comme en filigrane, au pouvoir romain : tout prêtre placé à la tête du sanctuaire dont le pouvoir ne sera pas validé par la déesse ni légitimé par son ascendance ou sa dignité sera condamné d'emblée.

Dans l'interprétation donnée par les prêtres, qui se « réapproprient » en quelque sorte l'événement-signe constitué par la mort de Cléon, il y a donc signe divin, qui sert le pouvoir sacerdotal local en lui permettant d'évincer un grand prêtre illégitime et qui doit permettre par la suite de rétablir l'ordre rompu par le sacrilège[24]. La mort du mauvais prêtre est la *traduction* de la colère divine, le *révélateur* du désordre introduit par Cléon.

Cet épisode du sacrilège peut être mis en opposition avec la description que fait Strabon du fonctionnement « normal » du sanctuaire de Mâ, dans un passage précédent, afin de souligner le rôle déterminant de l'instance divine dans la légitimation du pouvoir sacerdotal :

> En amont de la Phanarée se trouve Comana du Pont, qui, fondée à partir de Comana en Cappadoce, porte le même nom qu'elle et est vouée à la même déesse. Les rites qu'on y a institués sont également à peu près identiques en ce qui concerne les sacrifices, les théophories, les marques de respect dues aux prêtres, surtout sous les rois qui ont précédé le présent règne, quand, deux fois par an, à l'époque de ce qu'on appelle les « exodes » de la déesse, le prêtre avait le droit de porter le diadème (*diadêma*) ; il tenait également le deuxième rang après le roi (*kai ên deuteros kata timên meta ton basilea*)[25].

Il est intéressant de noter, d'emblée, les honneurs accordés aux prêtres (*tês peri tous hiereas timês*) sous les rois précédant l'époque de Strabon (*epi tôn pro tou basileôn*), c'est-à-dire vraisemblablement sous Mithridate VI Eupator (mentionné au paragraphe suivant[26]) et

---

[23] L'impiété de Cléon et ses funestes conséquences peuvent être rapprochées des cas de délits religieux volontaires évoqués pour Rome par J. Scheid (1981, 117–171, surtout 140) : « [L']échec ou [la] folie, [la] mort déshonorante, qu'il s'agisse d'une invention ou d'une *réinterprétation* de faits réellement advenus, sont là pour *signaler* au public l'exclusion sociale qui frappe celui qui se trouve contaminé par une impiété » (je souligne).

[24] Le successeur de Cléon fut certes le Galate Dyteutos, fils d'Adiatorix, placé de nouveau par Octave et étranger aux dynasties locales (Strabon, XII, 3, 25), mais il était petit-fils de tétrarque et n'a pas commis, semble-t-il, de sacrilège envers la déesse.

[25] Strabon, XII, 3, 32 (je traduis les deux dernières lignes).

[26] Strabon, XII, 3, 33, à propos des charges élevées (entre autres celle de prêtre de Comana) dont le roi a honoré les membres de sa famille, avant la mainmise de Pompée sur la région.

ses prédécesseurs. Ces marques de respect prennent deux formes : le prêtre a le droit de porter le diadème et tient le rang de « second après le roi »[27]. Le diadème (*diadêma*) n'est pas une « banale » couronne honorifique (*stephanos*) que les prêtres pouvaient porter ailleurs dans le monde grec. Il s'agit véritablement d'une couronne royale portée, en règle générale, par les rois d'Orient[28]. Associé au titre de « second après le roi », cet insigne revêt, dans le contexte rituel évoqué par Strabon, une forte valeur politique et peut donc être envisagé en lui-même comme un signe visuel qui renvoie au statut particulier du grand prêtre de Comana[29]. En effet, à la lumière des travaux d'Émile Benveniste[30], il apparaît que le titre de « second après le roi », d'origine iranienne, employé sous la royauté parthe et peut-être déjà sous les Achéménides[31], n'est pas un simple « honneur » de cour (malgré la formule de Strabon : *kata timên*), mais qu'il a une fonction hiérarchisante et place celui qui le porte comme second en autorité[32]. Dans l'extrait de Strabon, le prêtre de Comana a donc un statut privilégié conféré par le roi : il gouverne son sanctuaire et le territoire qui en dépend comme un « vice-roi »[33]. Ajouté au port du diadème – la couronne royale par excellence –, le titre de « second après le roi » donne un réel pouvoir politique au prêtre, en sus de son pouvoir religieux[34].

---

[27] On retrouve ce double privilège à Comana de Cappadoce et à Zéla, deux autres « principautés sacerdotales » (Strabon, XII, 2, 3 et XII, 3, 37).

[28] Parmi beaucoup d'autres exemples, cf. chez Polybe (XV, 25, 3) l'avènement de Ptolémée V enfant dont on ceint le front du diadème et qu'on proclame roi.

[29] Si l'on prend le sens classique du mot « signe » en français (d'après Le Robert), il s'agit d'un indice/une manifestation qui permet de renvoyer à l'existence d'une autre chose à laquelle il est lié.

[30] Benveniste 1966, 51–65 ; pour ce titre, cf. aussi Volkmann 1937–38 ; et Briant 1996, 537 et 984–985.

[31] La traduction du vieux perse *maθišta* par « le plus grand après lui [le roi Darius] » dans l'inscription de Persépolis concernant l'avènement de Xerxès est ambiguë. Cf. Schmitt 2000, 81–85, lignes 27–43 pour le passage concerné.

[32] Benveniste 1966, 64–65. Plutarque, *Moralia* 173b (*Apophtegmes de rois et de généraux*, CUF, t. III, 1988, p. 27–28), rend compte de cette réalité par deux expressions. Ariaménès, contestant à son frère Xerxès la royauté, reçoit de lui la promesse que si Xerxès est proclamé roi, Ariaménès sera « le plus grand après lui » (*par'autôi megistos*). Puis, dès que Xerxès fut roi, il donna à son frère « le second rang après lui » (*tên deuteran meth' heauton taxin*).

[33] À propos de Comana de Cappadoce, qui fonctionne sur le même modèle, Strabon écrit que les habitants « en principe sujets du roi, dépendent en réalité du prêtre » (XII, 2, 3).

[34] Un passage de César (*Guerre d'Alexandrie* 66) confirme ces prérogatives sacerdotales pour Comana : il y est fait mention de la dignité (*maiestate*), de l'autorité (*imperio*) et du pouvoir (*potentia*) du prêtre de Mâ.

Or, cette reconnaissance du pouvoir sacerdotal a lieu dans un cadre rituel qui fait sens si nous le comparons à l'épisode de Cléon étudié précédemment. En effet, le prêtre « second après le roi » a le droit de porter le diadème deux fois l'an, lors des fêtes (*tas exodous*) de Mâ[35]. Ces fêtes sont l'occasion d'un grand rassemblement de populations venues de toutes parts, Comana étant aussi une place de marché importante[36]. Quel événement plus propice pour asseoir ou réaffirmer le pouvoir du grand prêtre aux yeux de la population du sanctuaire et de la région[37] ? La divinité, transportée hors du temple et « cheminant » aux côtés du prêtre *ceint du diadème, second après le roi* (insignes de son pouvoir), sert alors de « caution » aux prérogatives sacerdotales. Le bon déroulement du rituel et l'absence de « réaction » divine particulière – « réaction » en revanche quasi immédiate quand il y a sacrilège ou usurpation de pouvoir (on l'a vu avec Cléon) – signifient en eux-mêmes l'assentiment divin. La manifestation ritualisée de la déesse valide les pouvoirs que le roi a accordés au prêtre, alors que sa manifestation *extraordinaire* dans l'épisode précédent condamne le prêtre illégitime.

Le cas suivant, en posant la question du destin d'une dynastie et de sa reconstruction *a posteriori*, va livrer des signes qu'on peut cette fois qualifier de présages.

II. *La dynastie des Teucrides, « élue des dieux » ?*

En Cilicie Trachée, à Olba, la dynastie des Teucrides, installée de longue date à la tête du sacerdoce de Zeus Olbios[38], présente un cas particulièrement intéressant de réappropriation d'une ascendance divine. C'est à nouveau Strabon qui nous informe sur cette dynastie :

---

[35] Il me semble que si le port du diadème ne se fait qu'à l'occasion des théophories, en revanche le titre de « second après le roi » est permanent : on voit mal le roi attribuer une telle dignité seulement le temps d'une procession. Strabon ne donne pas d'autres précisions sur ces fêtes, mais il s'agit probablement de processions théophores, à l'occasion des solstices ou des équinoxes (cf. F. Lasserre, éd. citée, p. 99 n. 1).

[36] Strabon, XII, 3, 36. Sur les foires qui se tenaient à Comana et la fréquentation du sanctuaire, cf. aussi Amandry & Rémy 1999, 20.

[37] Dans la tradition perse, la désignation du prince comme héritier du trône se faisait certainement lors du banquet anniversaire du roi (ou de celui du prince) et cette fête pouvait servir de cadre à un renouvellement annuel du pouvoir royal (cf. Briant 1996, 536 et 984). Par analogie, on peut concevoir ici la théophorie comme l'occasion soit d'investir le prêtre du titre de « second après le roi », soit d'en réactiver le sens aux yeux de la population locale, notamment par le port du diadème.

[38] Sur cette divinité, cf. par ex. Drexhage, 2003.

> Puis encore au-dessus de celle-ci (Kyinda) et de Soloi se trouve une région montagneuse, dans laquelle la cité d'Olba, avec un temple de Zeus, fut fondée par Ajax, fils de Teucer. Le prêtre est devenu dynaste (*dunastês*) de Cilicie Trachée ; de nombreux tyrans se sont ensuite attaqués à la région et des bandes de pirates s'y sont organisées. Après leur dissolution à notre époque, on appelait dès lors cette région le *domaine* (*dunasteian*) de Teucer et on donnait le même nom au sacerdoce. Et la plupart de ceux qui exerçaient le sacerdoce étaient nommés Teucer ou Ajax. Mais Aba, fille de Zénophane, un des tyrans, entrant dans cette famille par un mariage, s'empara elle-même du pouvoir, alors que son père l'avait reçu précédemment en tant qu'administrateur. Or, plus tard, et Antoine et Cléopâtre le lui ont accordé par faveur, s'étant laissés fléchir par ses attentions. Ensuite, elle fut déposée, mais le pouvoir demeura entre les mains de ses descendants[39].

Reconstituer la généalogie des Teucrides n'est pas chose aisée, les informations données par Strabon étant en plusieurs endroits inexactes. Je laisse ici de côté l'erreur que fait le géographe sur la localisation d'Olba[40] et le problème de l'identification d'Olba avec la future Diocésarée[41] de l'époque romaine, pour m'intéresser à la dynastie en elle-même[42].

Si le prêtre de Zeus Olbios n'a jamais été, contrairement aux dires de Strabon, seigneur de Cilicie Trachée, mais, pour ce qui est de l'époque hellénistique, du territoire d'Olba[43], les Teucrides sont néanmoins, effectivement, une puissante dynastie sacerdotale. Leur nom apparaît dans des inscriptions d'époque séleucide[44] et ils restèrent en place jusqu'au début du Ier siècle de notre ère. Le premier membre connu

---

[39] Strabon, XIV, 5, 10 (Loeb Classical Library, t. VII, 1929, je traduis).

[40] En fait Olba se situe à environ 60 km plus à l'ouest à vol d'oiseau de l'endroit où la place Strabon ; cf. sur cette question Trampedach 2001, 270.

[41] Gotter 2001, 289–294.

[42] K. Trampedach a écrit un très intéressant article sur Teucer et les Teucrides (cf. Trampedach 1999). Le développement qui suit rejoint certaines de ses hypothèses, mais j'oriente pour ma part la réflexion sur la problématique des signes divins et de leur utilisation par les pouvoirs locaux.

[43] Trampedach 2001, 270.

[44] Par ex., un Ἀρχιερεὺς μέγας Τεῦχρος Ζηνοφάνου *(MAMA*, III, p. 50, l. 1). Cf. aussi nos 66 (l. 1–2) et 68 (l. 1–2), et la publication récente de Hagel & Tomaschitz 1998, pour les modifications apportées au vol. III des *MAMA* et pour les inscriptions répertoriées sous les références OID 1 ; Kan 8. Cette dynastie n'a donc pas commencé après la dissolution de la piraterie dans la région par Pompée, comme le dit Strabon. Il est à noter que nous savons très peu de choses sur la région d'Olba à l'époque perse (cf. Trampedach 1999, 93–94). Sur le rôle joué par Séleucos Ier Nicator et ses successeurs auprès des prêtres d'Olba, cf. Trampedach 1999, 105–106 ; 2001, 273–278.

est un Tarkyaris, fils de Tarkyaris, prêtre de Zeus[45]. Nous trouvons ensuite un Teucer, fils de Tarkyaris, puis le nom de Zénophane, fils de Zénophane, ou Teucer, fils de Zénophane, ou encore Zénas, fils de Zénophane[46]. Le problème est qu'il n'est nulle part fait mention dans ces témoignages épigraphiques d'un Ajax, fils de Teucer ! Le nom d'Ajax apparaît cependant à Olba à l'époque romaine, sur des monnaies frappées entre 10/11 et 14/15 de notre ère où il est écrit : *Ajax, fils de Teucer, grand prêtre et gouverneur des Lalasseis et Kennatai*[47]. Le nom d'Ajax et sa filiation avec Teucer sont inconnus de la généalogie des Teucrides d'Olba, telle que nous la livre l'épigraphie d'époque hellénistique. Comment les expliquer sur les monnaies d'époque romaine et chez Strabon à propos de la fondation du sacerdoce[48] ? L'extrait de Strabon évoque des remaniements dynastiques possibles sous Antoine, avec Aba[49]. Or, les émissions monétaires postérieures à celles d'Ajax, entre 19/20 et 21 de notre ère, sont frappées au nom de M. Antonius Polemo[50], qui n'appartient visiblement pas à la dynastie des Teucrides[51]. Faut-il y voir de nouveau une intervention romaine ? À la charnière du I^er^ siècle de notre ère, le pouvoir dynastique des Teucrides serait donc investi par des éléments extérieurs et/ou imposés par le pouvoir central romain. Devant cette menace et face à Rome, la dynastie se serait alors trouvé un moyen de légitimation, pour réaffirmer ses prérogatives : par la diffusion de récits de fondation dont Strabon se ferait un des rapporteurs et par des émissions monétaires frappées au nom d'Ajax, anthroponyme fortement évocateur perpétuant le souvenir du

---

[45] *MAMA*, III, 69, l. 4–6 : Τα[ρ]κυάρις Ταρκυάριος τοῦ Νάσου ἱερεὺς Διός ; cf. Magie 1950, 1143 n. 23. Ce nom serait formé à partir du théonyme de l'ancien dieu louvite *Tarhu* ou *Tarku*, identifié à Zeus à l'époque séleucide (Magie 1950, *loc. cit.* ; Trampedach 1999, 93 ; Durukan 2001, 327–329).

[46] Hagel & Tomaschitz 1998, OID 1 : Ἐπὶ ἱερέως Τεύκρ[ου] / τοῦ Ταρκυάριος ; OID 36 : Τεῦκρος Ζηνοφάνους τοῦ Τεύκρου ; OID 86 : Ζηνοφάνης Τεύκρου τοῦ Ζηνοφάνου ; OID 100 : Ζῆνας Ζηνοφάνου τοῦ Ζηνοφάνου.

[47] Cf. *BMC* Cilicia (Olba), n^os^ 2–17, p. 119–123 : ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ ΑΙΑΝΤΟΣ ΤΕΥΚΡΟΥ ΤΟΠΑΡΧΟΥ ΚΕΝΝΑΤΩΝ ΚΑΙ ΛΑΛΑΣΣΩΝ.

[48] Ajax ne serait pas le fondateur de la cité d'Olba mais du sanctuaire (cf. Trampedach 1999, 94).

[49] Sur la mise en place par Antoine d'une politique de clientélisme avec les dynasties locales, cf. Sartre 2004², 237.

[50] Cf. *BMC* Cilicia (Olba), n^os^ 18–20, p. 123–124.

[51] Sur l'identité de ce Polémon (membre de la maison royale du Pont ?), cf. Gotter 2001, 301–303 et 315–319, ainsi que Sullivan 1978, 926–927. L'hypothèse développée ici est une réflexion en cours.

fondateur, les prêtres d'Olba réinvestiraient une généalogie mythique les prédestinant au pouvoir.

En effet, comment ne pas apparenter cet Ajax, fils de Teucer, à la famille de Teucer, fils de Télamon, fondateur du temple de Salamine de Chypre[52] et demi-frère du grand Ajax, dont nous parle la tradition antique[53] ? En adoptant une onomastique grecque – Teucer, Zénophane, Zénas et enfin Ajax[54] – les Teucrides d'Olba se doteraient d'une ascendance hellénique (leur fondateur, Ajax, serait donc le fils du héros grec Teucer) et divine[55]. Ainsi, l'ancêtre de Teucer, dans la tradition grecque, était Éaque, fils de Zeus[56]. Zeus, rappelons-le, a été identifié à l'époque hellénistique au dieu louvite Tarhu (ou Tarku) qui aurait lui-même donné son nom aux premiers membres de la dynastie d'Olba (Tarkyaris) : cette réappropriation généalogique semble en fait très cohérente[57]. K. Trampedach[58] ne pense pas que le mythe de fondation des Teucrides d'Olba soit un produit d'époque romaine mais plutôt d'époque séleucide, la légitimation d'un pouvoir dynastique par un héros fondateur étant typique de la tradition grecque[59]. Faire

---

[52] Le cadre de cet article ne me permet pas de développer les liens rattachant Chypre aux « principautés sacerdotales » anatoliennes : une dynastie de rois-prêtres (les Kinyrades) y a en effet détenu le sacerdoce d'Aphrodite. Cf. Masson 1961, 98 ; Baurain 1980. Tacite, *Histoires* II, 3 rapporte le mythe de fondation du temple d'Aphrodite *Paphia*, dans lequel la science des haruspices est entre les mains des Kinyrades et d'une dynastie étrangère, *cilicienne*, les Tamirades.

[53] Par ex. Homère, *Iliade* XIII, 313 ; Strabon, XIV, 6, 3 ; Tacite, *Annales* III, 62, 4 ; Isocrate, IX (*Évagoras*), 17–18.

[54] Gotter et Trampedach font de Zénophane/Zénas des noms théophores, formés à partir du théonyme Zeus, à l'instar de Tarkyaris formé à partir du théonyme louvite Tarhu (Gotter 2001, 300 ; Trampedach 2001, 272 ; cf. aussi Trampedach 1999, 94–95). Cette hellénisation des noms théophores accompagnerait celle du culte de Tarhu (Trampedach 1999, 93).

[55] Mon hypothèse rejoint en partie celle émise par Gotter 2001, 300, et surtout Trampedach 2001, 272 ; 1999, 100.

[56] Cf. par ex. Isocrate, *Évagoras* 14.

[57] Cf. aussi le fait que les prêtres d'Olba ont fondé le sacerdoce de Tarhu (Zeus à l'époque hellénistique) comme Teucer a fondé le temple de Zeus à Salamine de Chypre (Tacite, *Annales* III, 62, 4) : la revendication généalogique trouve ainsi sa justification renforcée (cf. Trampedach 1999, 100).

[58] Trampedach 1999, 95–96.

[59] La grécisation du nom « Tarkyaris » en « Teucer » et l'hellénisation du culte à l'époque séleucide seraient déjà des indices de l'appropriation par la dynastie d'Olba du cycle légendaire grec (Trampedach 1999, 94–95). Sur le contexte et les circonstances de l'hellénisation progressive de la Cilicie, notamment à partir d'Alexandre le Grand, cf. Trampedach 1999, 100–106. Cette hellénisation passe par la revendication de la part de villes ciliciennes d'un héros fondateur grec et la dynastie d'Olba s'inscrirait dans ce mouvement : « Im Zuge dieser Entwicklung suchten, wie ich vermute,

remonter le mythe de fondation à la période hellénistique n'exclut néanmoins pas la possibilité d'une volonté consciente de la part des Teucrides d'Olba de réaffirmer leurs liens avec les descendants d'Éaque face au pouvoir central romain, notamment avec la diffusion de l'anthroponyme « Ajax » sur les monnaies. La dynastie d'Olba s'affirmait ainsi comme vouée dès l'origine à une destinée surhumaine, ce qui était un puissant argument de légitimation. Les signes entourant la naissance des Éacides et des Teucrides, d'après la tradition grecque, constituent en effet les présages de cette destinée. Ainsi en va-t-il d'Évagoras, descendant de Teucer et prédestiné au trône de Salamine de Chypre[60], selon le récit d'Isocrate : « Des présages (*phêmas*), des oracles (*manteias*), des visions (*opseis*) dans les rêves, qui le manifesteraient comme né pour une destinée surhumaine, je préfère ne rien dire[61]. » Laissant de côté le contenu de ces oracles et de ces visions, l'auteur décrit ensuite les qualités d'Évagoras : beauté, force, maîtrise de soi dès l'enfance, auxquelles s'ajouteront courage, sagesse, esprit de justice[62]. Or, ces qualités, exceptionnelles par leur réunion chez un même individu, sont en elles-mêmes les signes qualifiants de la « surnature » du futur roi, les révélateurs de la « prévoyance » (*pronoia*) du destin (*ho daimôn*) envers lui[63]. Cette destinée royale, qui est également celle de sa famille – les Teucrides –, est inscrite depuis les temps héroïques, et elle vaut aussi bien pour le trône de Salamine que pour la « principauté sacerdotale » d'Olba, du moins est-ce ainsi qu'aura voulu l'entendre la dynastie cilicienne.

La dynastie sacerdotale des Teucrides offre donc, me semble-t-il, un cas intéressant de manipulation rétrospective du destin, de

---

auch die Priesterfürsten von Olba einen mythologischen Anschluß an die griechische "Geschichte" » (Trampedach 1999, 104). K. Trampedach (1999, 95 n. 18) explique l'introduction d'un Ajax fils de Teucer comme un enrichissement de la légende de fondation, un éclaircissement des noms portés par la dynastie sacerdotale et un besoin d'harmoniser cette légende de fondation avec celle de Salamine de Chypre dont Teucer était déjà le fondateur. Mais il me semble que ces hypothèses ne tiennent pas compte du contexte romain dans lequel se fait l'« apparition » d'Ajax.

[60] Il est à noter pour notre démonstration qu'Évagoras, avant de réussir à reprendre le pouvoir usurpé à Salamine par une dynastie phénicienne, se réfugia en Cilicie, à Soloi, située, comme on l'a vu, environ à une soixantaine de kilomètres d'Olba (Isocrate, *Évagoras* 27) !

[61] Isocrate, *Évagoras* 21 (trad. G. Mathieu et E. Brémont, CUF, 1938). Sur le vocabulaire utilisé pour nommer les présages, en latin et en grec, cf. Vigourt 2001, 86–88.

[62] Isocrate, *Évagoras* 23.

[63] Isocrate, *Évagoras* 25. Pour comparaison, sur les signes prédestinant, qualifiant et/ou validant les rois de la Rome antique, cf. Boëls-Janssen 2002.

réappropriation d'une ascendance mythique et des signes divins qui annonçaient traditionnellement la destinée hors du commun de la famille d'Éaque, cela dans le but de légitimer et de renouveler ses prérogatives politiques.

L'exemple d'Évagoras peut être rapproché de celui d'un autre roi, Antiochos Ier de Commagène, dont le destin particulier aurait été annoncé et le règne accompagné par de nombreux signes divins.

III. *Antiochos Ier de Commagène, sous le signe du Lion*

La maison royale de Commagène est associée depuis le commencement aux cultes locaux et internationaux : *cognomen* théophore porté par Mithridate Ier *Kallinikos* (attribué en Orient à Héraklès) et Antiochos Ier *Theos*[64], mariages interdynastiques avec la maison royale d'Émèse, où les sacerdoces sont aux mains de membres de la famille royale et de l'aristocratie[65]. Ces ramifications dynastiques s'associent pour Antiochos Ier et ses descendants à l'exercice traditionnel de prêtrises en Commagène et aux nombreuses fondations de cultes royaux. Pour administrer ces cultes, Antiochos a créé un sacerdoce auréolé d'importantes prérogatives et encadré d'un certain nombre de prescriptions qu'il détaille dans l'inscription du Nemroud Dagh.

Situé dans le massif du Taurus, à l'extrême Nord de la Commagène (cf. fig. 1), le tumulus du Nemroud Dagh porte des aménagements, œuvres d'Antiochos Ier qui régna environ de 69 à 31 avant notre ère. Celui-ci fonda à cet endroit son tombeau et le culte de sa maison, son *hierothesion*[66]. L'inscription qui nous intéresse est gravée sur deux

---

[64] Cf. Sullivan 1978, 916.

[65] Sullivan 1978, 928–930.

[66] Le mot *hierothesion* apparaît pour la première fois dans cette inscription justement (*IGLS*, I, 1, l. 36. Pour les citations suivantes du Nemroud Dagh, j'adopte cette édition ainsi que la numérotation linéaire proposée). D. Schlumberger (1970, 41) définit ce terme ainsi : « Tombeau princier en même temps qu'un sanctuaire où se déroulent des cérémonies en l'honneur des ancêtres et parents du roi, du roi lui-même, et de diverses divinités. Ils [les *hierothesia*] servent de cadre à un culte officiel auquel prend part la population. » C'était également la définition proposée par Dittenberger (*OGIS*, 383, n. 12), pour qui l'étymologie du mot impliquait à la fois un tombeau (θήκη, θέσις) et un sanctuaire (ιερόν). Ce sens a été récemment confirmé par Crowther & Facella 2003, 51. On recense actuellement à travers la Commagène trois *hierothesia* (le Nemroud Dagh et les sites d'Arsaméia-sur-l'Euphrate et d'Arsaméia-sur-le-Nymphée) et onze *temenê*. Pour la différence entre *hierothesion* et *temenos*, cf. Crowther & Facella 2003, *loc. cit.*

colonnes, se poursuivant au dos de chacun des cinq trônes divins qui se dressent sur deux esplanades[67]. Elle date de la vieillesse d'Antiochos et témoigne, associée aux statues et aux reliefs qui parsèment le site, d'une volonté de propagande politico-religieuse, superposant culture perse et culture grecque[68], et combinant culte d'État et culte du souverain[69]. Les publications portant sur le Nemroud Dagh et sur Antiochos Ier de Commagène sont légion[70]. Je m'intéresserai pour ma part aux mentions des signes divins que comporte l'inscription et à l'utilisation politique qu'en fait Antiochos.

Un extrait me semble à cet égard particulièrement significatif, par son contenu et les développements qui s'y rattachent. Il y est fait allusion à la naissance et à l'intronisation du roi :

> J'ai consacré en effet d'une part le jour natal de mon corps (*sômatos emou genethlion*)[71], le seizième jour du mois d'Audnaios, d'autre part le jour de mon couronnement (*diadêmatos*), le dixième jour du mois de Lôos, aux épiphanies des grands démons (*megalôn daimonôn epiphaneias*), qui, en étant pour moi les guides (*kathêgemones*) de mon règne prospère, sont devenus aussi les responsables des bienfaits communs à tout mon royaume[72].

Les *daimones* auxquels fait référence Antiochos, ici et en maints endroits de l'inscription, sont les dieux protecteurs de sa famille. Il les énumère aux lignes 53–58 : Zeus Oromasdès, Apollon Mithra Hélios Hermès, Artagnès Héraklès Arès et sa patrie, la fertile Commagène. Les noms de ces divinités, associant éléments grecs et éléments iraniens, illustrent le projet religieux du roi. Par la consécration du jour de sa naissance et de son intronisation aux épiphanies de ces dieux, Antiochos présente l'un et l'autre comme leur manifestation bienfaisante. Dès sa naissance, des signes divins ont ainsi présagé son destin royal puis l'ont guidé tout au long de son règne. D'ailleurs Antiochos

---

[67] L'édition des *IGLS*, qui suit celle de Humann & Puchstein 1890, 272–278, réunit le texte sous un seul libellé.

[68] Antiochos Ier était d'origine perse par son père (Mithridate Kallinikos, descendant de la dynastie des Orontides d'Arménie, liée à celle des Achéménides) et grecque par sa mère (Laodikè Thea Philadelphos, princesse séleucide).

[69] Cf. Allgöwer 1993.

[70] Outre celles déjà mentionnées, je me limiterai à deux autres études récentes : Petzl 2003 et Mellink 1991, et je citerai le collectif dirigé par J. Wagner : Wagner (dir.) 2000, dans lequel plusieurs études portent sur le Nemroud Dagh.

[71] Cf. *IGLS*, I, 1, commentaire des lignes 82 sq., p. 18 : « Antiochos croit sans doute à la préexistence des âmes. »

[72] *IGLS*, I, 1, l. 82–88.

se prévaut à plusieurs reprises, dans cette inscription, d'une communication directe avec les dieux, qui lui ont « dicté », en quelque sorte, ses décisions et ses actes. Le texte épigraphique est en effet ponctué de formules telles que : « sur des stèles, j'ai fait graver d'après l'avis des dieux (*gnômêi theôn*) la loi sacrée pour l'asylie » ; « ma voix (*phônê emê*) m'a révélé cette loi, la sagesse des dieux en a décidé (*nous theôn ekurôsen*) » ; « ces hiérodules, que j'ai consacrés aux dieux et aux honneurs qui me sont dus selon le vouloir divin (*kata daimonion boulêsin*) »[73]. Il légitime ainsi son œuvre par des interventions divines.

Son thème de géniture serait lui aussi témoin de la faveur des dieux à son égard. Sur un bas-relief retrouvé sur la terrasse occidentale du Nemroud Dagh figure en effet un lion, qui porte au cou un croissant de lune et dont le corps est parsemé d'étoiles à huit rais (fig. 2)[74]. Au-dessus de l'animal sont tracés trois astres à seize rais. Sur le bord du relief, chacun de ces astres est surmonté d'une inscription l'identifiant : l'ardent Héraklès (Πυρόεις Ἡρακλ[έους]), le resplendissant Apollon (Στίλβων Ἀπόλλωνος), le brillant Zeus (Φαέθων Διός)[75]. Ces légendes désignent les trois planètes qui doivent leur énergie à la chaleur – Mars, Mercure et Jupiter – et sont associées sur le relief à la lune (suspendue au cou du fauve) et au soleil, dont la présence est symbolisée par le lion lui-même, signe zodiacal qui héberge le soleil[76]. Ces planètes sont en rapport avec les dieux protecteurs d'Antiochos, mentionnés en *IGLS* I, 1, l. 53–58 (*supra*, p. 307). Le lion, roi des animaux et domicile du soleil, accompagné de l'étoile *Regulus* (*Basiliskos*, sur le poitrail du lion sur le relief[77]), était traditionnellement considéré comme le signe de naissance des rois[78]. Les hypothèses divergent sur la date de la conjoncture astrale représentée par le relief et sur l'événement de la vie

---

[73] Respectivement, *IGLS*, I, 1, l. 109–110 ; l. 121–122 ; l. 173–177. L'évocation de la « voix » (φωνή) qui a révélé à Antiochos la loi sacrée pour l'asylie peut évoquer un oracle. Cyrus, au seuil de la mort, remercie de même les dieux de lui avoir montré par des augures (*en hierois*), des signes célestes (*en ouraniois sêmeiois*), des oiseaux (*en oiônois*) et des *voix* (*en phêmais*), ce qu'il fallait faire et ne pas faire (Xénophon, *Cyropédie* VIII, 7, 3).

[74] Dimensions du bas-relief : h. 1,75 m ; l. 2,40 m. Je remercie vivement monsieur le Professeur Attilio Mastrocinque de m'avoir permis de publier ici cette photographie. Selon Bouché-Leclercq 1899, 81, le sigle graphique à huit branches était employé par les Chaldéens pour signifier les étoiles.

[75] *IGLS*, I, 36, pour le texte de l'inscription.

[76] Bouché-Leclercq 1899, 138–139 et 438–439.

[77] Cf. par ex. Ptolémée, *Tetrabible* I, 9.

[78] Ainsi d'Alexandre (ancêtre d'Antiochos par sa mère) et d'Antoine, cf. Le Bœuffle 1999 ; Gagé 1968, 143–148 et 348.

Fig. 2 «Relief du Lion». Nemroud Dagh (photographie A. Mastrocinque).

d'Antiochos auquel elle renvoie: conception ou naissance du souverain[79]? Inauguration de la seconde phase de son programme religieux[80]? Ce n'est pas le lieu de débattre de ces hypothèses dont aucune n'est véritablement satisfaisante[81]. Il est difficile en fait d'affirmer avec certitude que le bas-relief représente un réel état du ciel à un moment

[79] Humann & Puchstein 1890, 333 *sq.*: Antiochos aurait ainsi été conçu le 17 juillet 98 ou 97 avant notre ère.

[80] Dörrie 1964, 190 et 201–207; Allgöwer 1993, 260: cette seconde phase débuterait le 7 juillet 62 avant notre ère, hypothèse discutée dans Crowther & Facella 2003, 64.

[81] La dernière en date (citée par Crowther & Facella 2003, 64 n. 74) place cette conjoncture astrale le 14 juillet 109 avant notre ère, donc bien avant la naissance présumée d'Antiochos (décembre 97 ou janvier 98 avant notre ère).

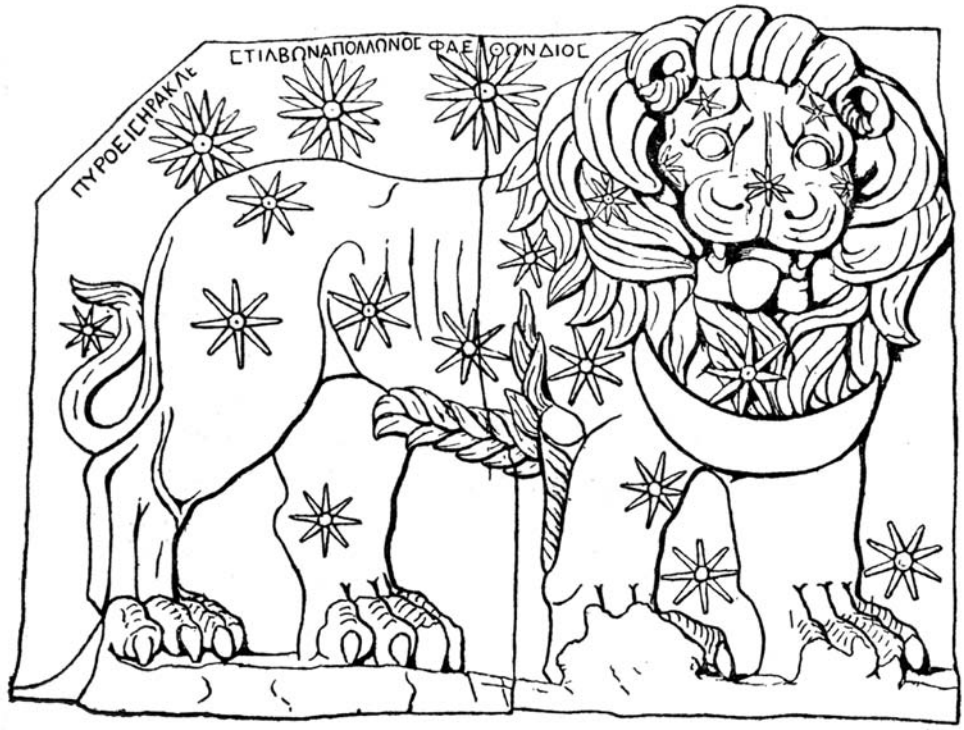


Fig. 3 Le Lion du Nemroud Dagh (figure au trait, Bouché-Leclercq 1899, p. 439, fig. 41).

donné[82] : le nombre des étoiles qui parsèment le corps du lion – dix-neuf en tout, si l'on complète l'examen de la photographie par la planche au trait chez Bouché-Leclercq (fig. 3)[83] – ne correspond pas au nombre canonique de la constellation du Lion, qui en comporte quatre-vingt-quinze[84]. Il est certes peu aisé de représenter un tel nombre d'étoiles sur un bas-relief. Toutefois les autres éléments présents, tels *Regulus* ou la réunion de planètes qui évoquent à la fois traditionnellement

[82] Cf. Bouché-Leclercq 1899, 373 n. 2 : « Le roi, qui fonde des anniversaires de sa naissance et de son avènement (10 Loôs), ne fait aucune allusion à sa conception, ni à des thèmes ou horoscopes quelconques. »

[83] Il y a treize étoiles visibles sur la photographie (y compris *Regulus*), quatre qu'on distingue partiellement et deux qui ont été effacées par l'usure de la pierre sur la cuisse arrière et sur la face du lion, étoiles présentes sur la figure au trait. Inversement, sur cette figure au trait, il manque une étoile au niveau de la queue de l'animal.

[84] Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, 1982 (édition originale, 1866–1879), *s.v.* « Lion–astronomie », p. 69.

l'idée de puissance, de force[85], mais aussi les divinités dynastiques d'Antiochos, conduisent plutôt à considérer ce relief comme le parfait symbole astrologique de la royauté[86]. En exposant ce bas-relief sur le site du Nemroud Dagh, sans forcément le rattacher à un événement précis de son existence passée mais en l'utilisant comme le *signe* légitimant son règne, Antiochos donnait ainsi à voir aux populations fréquentant le *hierothesion* que sa destinée royale était inscrite dans les astres (ou comment l'astrologie devient objet de propagande). Le souverain semblait en effet animé d'une réelle volonté de mobiliser tous les présages et les signes divins légitimant ses actes et le culte qu'il inaugure, et manifestant ses liens privilégiés avec les dieux. Ainsi en est-il des scènes de *dexiôsis* présentes dans plusieurs lieux cultuels de Commagène[87] et associées, au Nemroud Dagh, au bas-relief du Lion.

Ce motif n'a pas de connotation funéraire, comme en Grèce où il s'agit du dernier adieu du défunt à ses proches. Sur les stèles de Commagène figurent en effet, dans l'attitude de la *dexiôsis*[88], une divinité et Antiochos Ier, dans son costume traditionnel de roi et couronné du diadème surmonté de la tiare arménienne à cinq pointes, caractéristique de son règne[89] (fig. 4 à 6). Parmi les multiples hypothèses formulées au sujet de ce motif, la dernière en date, sur la base d'une nouvelle inscription trouvée récemment à Zeugma[90], interprète la *dexiôsis* comme la représentation iconographique de l'aide apportée par les dieux à Antiochos, aux moments critiques de son règne, et que le texte de l'inscription rappelle : « Souvent [les dieux] *ont tendu leurs mains célestes pour me porter secours* dans les luttes[91]. » Les « luttes » évoquées seraient une allusion aux bouleversements politiques qui

---

[85] Bouché-Leclercq 1899, 438.

[86] Possibilité également émise par Bouché-Leclercq 1899, 373 n. 2.

[87] Nemroud Dagh, Arsameia-sur-le-Nymphée, Zeugma, Sofraz Köy, Samosate.

[88] Littéralement : « action de tendre la main droite ». Un rapprochement peut être fait avec les scènes de *dexiôsis*, plus tardives, sur des sceaux de Dolichè, mettant en présence Jupiter Dolichenus et des empereurs romains en habit militaire.

[89] Sur la tiare portée par Antiochos Ier, cf. Young 1964.

[90] Cf. Crowther & Facella 2003, 45–47 pour le texte de l'inscription (sous la référence BEc), et 52–53 pour le commentaire de la *dexiôsis* ainsi que l'inventaire des interprétations antérieures (accueil du roi par les dieux, scènes d'investiture royale, divinisation…). Les lignes de l'inscription se référant à la *dexiôsis* sont les lignes 19 à 22. L'inscription du Nemroud Dagh comporte un passage presque similaire (l. 64–67) mais sans l'association au motif de la *dexiôsis* et sans la formule des « mains tendues pour porter secours » que la *dexiôsis* figurerait. La nouvelle interprétation du motif est proposée, sur la base de l'inscription de Zeugma, par Petzl 2003.

[91] « (…) πολλάκις ἐμοὶ χεῖρας οὐρανίους εἰς βοηθε[ί]αν ἀγώνων ἐξέτειναν » (BEc, l. 21–22).

Fig. 4 *Dexiôsis*. Antiochos et Apollon Mithra Hélios Hermès. Nemroud Dagh (Crowther & Facella 2003, pl. 7.1).

Fig. 5 *Dexiôsis*. Antiochos et Apollon. Sofraz Köy (Crowther & Facella 2003, pl. 9.1).

Fig. 6 *Dexiôsis.* Antiochos et Héraclès. Arsameia-sur-le-Nymphée (Virgilio 2003², fig. 43).

avaient placé Antiochos et la Commagène au cœur des tensions entre Rome et l'empire parthe[92].

Nous avons ainsi, avec Antiochos, un parfait contrôle politique des signes divins. Que ce soit l'utilisation, probablement rétrospective, d'un événement (ou d'un symbole ?) astrologique, le rappel épigraphique des nombreuses épiphanies divines venues guider le souverain dans l'exercice de son pouvoir et le soutenir dans les moments difficiles, ou les scènes de *dexiosis*, tout est réuni pour présenter Antiochos comme prédestiné et légitimé tout au long de son règne par les dieux.

[92] Petzl 2003, 82.

IV. *Conclusion : du signe divin au signe politique*

À partir de cette réflexion sur l'utilisation des signes divins par le pouvoir sacerdotal et royal dans le cadre particulier et complexe des « principautés sacerdotales » et des dynasties qui les gouvernaient, il me semble qu'un parallèle peut être fait entre Antiochos I^er^ de Commagène et le grand prêtre de Comana du Pont. Nous avons vu, certes, que dans le cas de Comana, le rituel de couronnement du grand prêtre, lors des fêtes de Mâ, n'est précédé ou accompagné d'aucun signe divin particulier, si ce n'est la présence muette de la déesse. Mais ce silence même et le bon déroulement du rituel sont significatifs de son approbation, comme nous le montre le cas contraire : Cléon, le prêtre illégitime, terrassé par la colère divine. En outre, le prêtre de Comana a été vraisemblablement choisi par la divinité, ou du moins sa prise de fonction héréditaire approuvée par elle, tout comme Antiochos se montre « désigné » comme roi par la conjoncture astrale dans la constellation du Lion, qui cautionne l'ensemble de son règne. Si le roi de Commagène multiplie les signes divins pour légitimer son œuvre, c'est parce qu'il est l'initiateur d'un nouveau programme politico-religieux et le fondateur d'un nouveau culte : il a besoin de la faveur divine pour faire accepter le projet qu'il inaugure. D'abord roi, il doit s'allier les dieux pour que ses sujets perpétuent le culte dynastique. Le prêtre de Comana, parce qu'il est avant tout prêtre, donc déjà légitimé par les dieux, doit, quant à lui, s'appuyer sur des *signes* politiques forts – le diadème, le titre de « second après le roi » – pour asseoir et renouveler son pouvoir sur le sanctuaire et son territoire, et auprès de l'autorité centrale. Mais finalement, aux yeux des populations venues célébrer le culte royal dans les *hierothesia* de Commagène, ou participer aux fêtes de Mâ à Comana, l'image d'Antiochos sur les stèles, auréolé du diadème et de la tiare arménienne, portant l'habit royal perse et se tenant pour l'éternité auprès des divinités dans l'attitude de la *dexiôsis*, ne devait pas être si différente de celle que renvoyait le prêtre de Comana, second après le roi, couronné du diadème et accompagnant la déesse dans sa procession.

Bibliographie

Allgöwer, D. 1993, « Antiochos Ier de Commagène, entre sceptre et diadème », *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli* XV, 257–287.
Amandry, M. & Rémy, B. 1999, *Comana du Pont sous l'Empire romain. Étude historique et corpus monétaire*, Milan : Ennere.
Baurain, C. 1980, « Kinyras. La fin de l'âge du bronze à Chypre et la tradition antique », *Bulletin de correspondance hellénique* 104/1, 277–308.
Benveniste, É. 1966, *Titres et noms propres en iranien ancien*, Paris : Klincksieck.
BMC Cilicia (Olba) : Hill, G. F., *Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria, and Cilicia*, Bologne : A. Forni, 1964.
Boëls-Janssen, N. 2002, « Les signes de royauté à Rome à l'époque royale : prédestination ou confirmation », dans Fartzoff, Smadja & Geny (éd.) 2002, 27–51.
Boffo, L. 1985, *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Florence : La Nuova Italia.
Bouché-Leclercq, A. 1899, *L'astrologie grecque*, Paris : E. Leroux.
Briant, P. 1996, *Histoire de l'Empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris : Fayard.
Crowther, C. & Facella, M. 2003, « New Evidence for the Ruler Cult of Antiochus of Commagene from Zeugma », dans Heedeman & Winter (éd.) 2003, 41–80.
Debord, P. 1982, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leyde : Brill (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 88).
Dörrie, H. 1964, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
Drexhage, H.-W. 2003, « Der Kult des Zeus Olbios », dans Schwertheim & Winter (éd.) 2003, 159–178.
Durukan, M. 2001, « Eine Studie zu Kultfiguren und Symbolen in Olba », dans Jean, Dinçol & Durugönül (éd.) 2001, 327–347.
Fartzoff, M., Smadja, É. & Geny, É. (éd.) 2002, *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon : Presses universitaires franc-comtoises.
Gagé, J. 1968, *« Basiléia ». Les Césars, les rois d'Orient et les « Mages »*, Paris : Les Belles Lettres.
Georgoudi, S., Koch Piettre, R. & Schmidt, F. (dir.) 2005, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout : Brepols.
Gotter, U. 2001, « Tempel und Grossmacht : Olba/Diokaisareia und das Imperium romanum », dans Jean, Dinçol & Durugönül (éd.) 2001, 289–325.
Hagel, S. & Tomaschitz, K. 1998, *Repertorium der westkilikischen Inschriften*, Vienne : Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Ergänzungsbände zu den *Tituli Asia Minores* 22).
Heedeman, G. & Winter, E. (éd.) 2003, *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens. Elmar Schwertheim zum 60. Geburtstag gewidmet*, Bonn : Habelt (Asia Minor Studien 49).
Humman, K. & Puchstein, O. 1890, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, Berlin : D. Reimer.
IGLS : *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, I, Jalabert, L. & Mouterde, R., Paris : P. Geuthner, 1929.
Jean, É., Dinçol, A. M. & Durugönül, S. (éd.) 2001, *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (2e millénaire av. J.-C. – 4e siècle ap. J.-C.). Actes de la table ronde internationale d'Istanbul, 2–5 novembre 1999*, Istanbul-Paris : Institut français d'études anatoliennes Georges Dumézil (Varia Anatolica XIII).
Jones, A. H. M. 1971², *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford : Clarendon Press.

Le Bœuffle, A. 1999, « Le pouvoir et la “rétro-prédestination” ou l'art de la déformation… astrologique », dans Smadja & Geny (éd.) 1999, 276–277.
MAMA : Keil, J. & Wilhelm, A., *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, III, Manchester : Manchester University Press, 1931.
Magie, D. 1950, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, 2 vol., Princeton : Princeton University Press.
Masson, O. 1961, *Inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris : de Boccard.
Mellink, M. J. 1991, « The Tumulus of Nemrud Dağ and its place in the anatolian Tradition », dans *Studien zum Antiken Kleinasien*, Bonn : Habelt (Asia Minor Studien 3), 7–10.
OGIS : Dittenberger, W., *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, Leipzig : S. Hirzel, 1903–1905.
Petzl, G. 2003, « Antiochos I. von Kommagene im Handschlag mit den Göttern », dans Heedeman & Winter (éd.) 2003, 81–84.
Ramsay, W. M. 1890, *The Historical Geography of Asia Minor*, Londres : John Murray.
Şahin, S., Schwertheim, E. & Wagner, J. (éd.) 1978, *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, Leyde : Brill (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 66).
Sartre, M. 2004[2], *L'Anatolie hellénistique de l'Égée au Caucase (334–31 av. J.-C.)*, Paris : Armand Colin.
Scheid, J. 1981, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique. Table ronde, Rome, École française de Rome, 6–7 avril 1978*, Rome, 117–171.
Schlumberger, D. 1970, *L'Orient hellénisé. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne*, Paris : Albin Michel.
Schmidt, F. 2005, « L'espace sacrificiel dans le judaïsme du second Temple », dans Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt (dir.) 2005, 177–196.
Schmitt, R. 2000, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rustam and Persepolis*, Londres : School of Oriental and African studies (*Corpus inscriptionum Iranicarum*, part I, vol. 1, text 2).
Schwertheim, E. & Winter, E. (éd.) 2003, *Religion und Region : Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum*, Bonn : Habelt (Asia Minor Studien 45).
Smadja, É. & Geny, É. (éd.) 1999, *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Besançon : Presses universitaires franc-comtoises.
Sullivan, R. D. 1978, « Priesthoods of the Eastern Dynastic Aristocraty », dans Şahin, Schwertheim, & Wagner (éd.) 1978, 914–939.
Syme, R. 1995, *Anatolica. Studies in Strabo*, Birley A. (éd.), Oxford : Clarendon Press.
Trampedach, K. 1999, « Teukros und Teukriden. Zur Gründungslegende des Zeus Olbios-Heiligtums in Kilikien », *Olba* II, 93–110.
——. 2001, « Tempel und Grossmacht : Olba in hellenistischer Zeit », dans Jean, Dinçol & Durugönül (éd.) 2001, 269–288.
Vigourt, A. 2001, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris : De Boccard.
Virgilio, B. 2003[2], *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pise : Giardini.
Volkmann, H. 1937–38, « Der Zweite nach dem König », *Philologus* 92, 285–316.
Wagner, J. (dir.) 2000, *Gottkönige am Euphrat. Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mayence : von Zabern.
Young, J. H. 1964, « Commagenian Tiaras : Royal and Divine », *American Journal of Archaeology* 68/1, 29–34.

« UN CHÂTIMENT EN ADVIENDRA* ». LE MALHEUR COMME SIGNE DES DIEUX DANS L'ANATOLIE IMPÉRIALE

Nicole Belayche

Alter ob huic similem priuatus lumine culpam
clamabat media se meruisse uia (Ovide)[1]

Dans l'ensemble des stèles dites « de confession » (*Beichtinschriften*)[2] qui constituera le terrain de cette analyse, le lexique grec du signe (la famille de σημεῖον) n'apparaît pas explicitement. Pourtant, dans ces récits gravés d'expériences religieuses originales et complexes, les signes divins opèrent comme un levier qui retourne l'attitude des dévots envers les dieux. D'après ces textes cohérents géographiquement (les témoignages proviennent des Lydie et Phrygie impériales), chronologiquement (*ca.* du milieu du Ier siècle au milieu du IIIe siècle) et religieusement, des malheurs divers qui frappent les biens ou les personnes sont investis d'une signification peccamineuse parce qu'ils sont interprétés comme des signes de la colère des dieux, identifiée dans ce qui est, donc, estimé être une punition (κολάζω). Comment comprendre ce lien établi entre les souffrances endurées par des dévots et leur interprétation comme autant de signes surnaturels qui déclenchent l'identification d'une faute reconnue et avouée (ὁμολογέω), ce qui permet aux dévots de mettre en œuvre une procédure pour s'en dégager (ἱλάσκομαι) ?

L'attribution d'un statut signifiant à un événement ou phénomène instaure une brisure fondatrice. Le dévot, très certainement guidé par

---

* Merkelbach & Stauber 1996, n° 4, l. 18 : Ἐλεύσεται εἰσέτι ποινή.

[1] Ovide, *Pontiques* I, 1, 53–54 : « Un autre, privé de la vue par une faute semblable, criait dans les rues qu'il l'avait mérité. »

[2] Depuis le premier répertoire de Steinleitner 1913, le corpus de référence est celui de Petzl 1994, complété par Ricl 1995 (qui retient une définition différente de cette catégorie). De nombreux nouveaux textes sont périodiquement publiés : Malay 1994, Ricl 1997, Petzl 1997, Malay 1999 et Herrmann & Malay 2007. On n'ouvrira pas ici le dossier délicat de la dénomination de ces textes dans la tradition historiographique, cf. Belayche 2002–2003 et 2006, 68–70. Gordon 2004, 177 n. 1, critique la dénomination traditionnelle de « confession-texts », mais la conserve « to avoid wearying the reader ».

les prêtres, décrypte son état ou sa situation, et sa prise de conscience génère une nouvelle attitude et une nouvelle conduite religieuses. Pour pouvoir qualifier un événement de symptomatique, il faut une reconnaissance (ὁμολόγησις) de la part du dévot (qui est la première étape du récit gravé), laquelle fournit un moyen de débloquer des situations malheureuses jugées anormales. Cette reconnaissance procure une rationalité sur laquelle le dévot va pouvoir s'appuyer, la causalité divine trahissant une pensée du cosmos comme étant le lieu d'action des puissances supérieures[3].

> Ayant été punie, j'ai reconnu la chose et j'ai fait la consécration de l'eulogie, parce que j'ai retrouvé la santé[4].

Le signe est fatidique *post euentum* : en conférant un sens à un événement passé et à une situation présente, il permet de les dépasser. Il influe sur l'avenir, car, dès lors que l'événement a été gratifié d'un statut signifiant, il devient le ressort d'un nouvel ordre de comportement. La rationalisation se construit sur des temporalités différentes, exprimées dans la rhétorique des récits et dans les temps des verbes employés :

> *Après que* (Ἐπεί) Stratonikè *eut* commis une faute (ἡμάρτησεν) et que Phoibos *eut* recherché (ἐπεζήτησεν) un ἱεροπό(ι)ημα, Phoibos son fils *l'acquitte* (ἀποδίδει) ; *maintenant* s'étant concilié (νῦν εἱλασάμενος) [la déesse] et en reconnaissance[5].

Dans ce processus, les événements/signes sont considérés comme étant envoyés. Toutefois, la démarche de Phoibos, et de bien d'autres, atteste que la consultation des dieux entre dans la procédure rituelle de négociation de la crise.

---

[3] Cf. Burkert 1996, 102–128 (« Guilt and Causality »), résumé dans Burkert 1994–1995, 28. Cf. Ricl 1997, 41–42. La contestation de la définition de la « maladie sacrée » par l'auteur du traité hippocratique (cf. *infra*, n. 22) vient entre autres du fait qu'il considère que, comme le monde, toutes les maladies ont une cause divine.

[4] Petzl 1994, n° 43. Au niveau individuel, cette procédure pourrait s'ajouter aux pratiques de négociation en contexte civique étudiées par Chaniotis 2003.

[5] Petzl 1994, n° 74 (en 199/200) ; cf. aussi n° 9 : « *Après que* (Ἐπεί) Mènophilos *eut* acheté (ἠγόρασε) des bois sacrés, il *fut pour cela* châtié (διὰ τοῦτο ἐκολάσθη) par le dieu… ». Gordon 2004, 185 n. 38, note avec pertinence : « The excess of causal and sequential words implies a special effort to emphasize the coherence of the elements of the narrative presented. »

I. *La proclamation du malheur comme signe divin*

Les inscriptions classées comme des « stèles de confession » proviennent d'une zone géographique bien circonscrite : la Lydie et la Phrygie occidentale (moyenne et haute vallée du Hermos) qui comptent parmi les régions les moins urbanisées de l'Anatolie occidentale[6]. Les commanditaires des textes sont des villageois, agriculteurs et éleveurs, souvent petits possédants. Bien que leurs communautés (bourgs, *kômai*) fassent partie des territoires de cités, les inscriptions, dans un grec parfois incertain, indiquent que les petits sanctuaires ruraux dans lesquels se déroulent les procédures rituelles jouissaient d'une autonomie religieuse et surtout juridique pour des affaires intra-communautaires non criminelles[7].

Les « confessions » qui développent le plus complètement l'expérience vécue, en l'accompagnant d'un relief dans de nombreux cas[8], se décomposent, à mon sens[9], en quatre temps (numérotés ci-dessous) dont la narration ne respecte pas à la lettre l'ordre du vécu, puisque le malheur/punition est le catalyseur du processus. Un malheur est interprété comme un châtiment des dieux (2 : κολάζειν) qu'aurait provoqué une faute, qu'on reconnaît donc et qu'on expose sans doute oralement (1 : ὁμολογεῖν, une fois μαρτυρεῖν) ; après une expiation rituelle (3 : ἱλάσσασθαι) que quelques textes désignent comme ἱεροπόημα, l'eulogie clôt l'expérience inscrite dans un rapport modifié à la divinité (4 : στηλ[λ]ογράφειν et ἀπὸ νῦν συ εὐλογῶ)[10]. Le ressort fondateur de l'ensemble dépend de l'identification d'un événement comme étant un délit, rituel pour la majorité des cas, que le dévot découvre (ou prétend découvrir) parce qu'il en fait la cause du malheur qui l'a suivi. La punition est, donc, le signe par lequel le(s) dieu(x) désigne(nt) la faute.

---

[6] Cf. Mitchell 1993, I, 190 carte 11.

[7] Pour des conflits d'autorité entre un sanctuaire et la justice civile, Petzl 1994, n^os^ 49 et 114.

[8] Cf. Belayche 2008.

[9] Cf. aussi Gordon 2004, 189 (*provocation, punishment, anagnorisis, resolution*). Cette structure est, elle aussi, discutée : Chaniotis 1995, 324 et Rostad 2002 n'identifient que trois étapes (*confession, punition, repentance/reconciliation*) et Klauck 1996a, 73–85, distingue six « Aufbaumomente ».

[10] Petzl 1994, n° 37. L'ordre indiqué n'est pas toujours respecté ni toutes les étapes mentionnées (par ex. Petzl 1994, n° 112).

Sosandros de Hiérapolis, alors que j'étais parjure (ἐπιορκήσας) et que, impur, je suis entré dans l'enceinte où sont les autels (ἰς τὸ σύνβωμον), j'ai été puni […][11].

Les dieux l'expliquent clairement, lorsqu'ils sont mis en scène comme Zeus :

> J'ai puni (ἐκολασόμην) Théodoros aux yeux pour les fautes qu'il a commises (κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἃς ἐπύησεν) […].
> Vois ! Pour ce qu'il a commis, je l'ai aveuglé (κατὰ τὰ πυήματα πεπηρώκιν) […][12].

La stèle inscrite objective la puissance justicière du dieu, sa νέμεσις, et opère sa glorification, comme Ovide s'en faisait déjà l'écho dans un contexte religieux différent (isiaque) :

> Les dieux aiment de telles déclarations
> qui attestent et prouvent leurs puissances.
> Souvent, ils allègent les châtiments et rendent la vue qu'ils avaient ravie,
> quand ils voient les coupables s'être bien repentis[13].

Même dans les textes peu circonstanciés, la punition apparaît comme le révélateur de l'attitude à adopter :

> Naïs, punie par la Mère Taszènè, a fait la consécration pour son propre salut et celui de ses enfants[14].

D'après cette dédicace, la procédure d'aveu qu'il est légitime, par analogie, de restituer derrière l'indication de la punition, mais qui ne laisse pas deviner une introspection de type augustinien qui deviendra le modèle de la confession occidentale[15], se combine avec les pratiques dédicatoires au moyen desquelles on se dégageait traditionnellement des impiétés, en suivant les règles qui garantissaient la pureté

---

[11] Petzl 1994, n° 120, l. 1–5. Cf. Parker 1990, 352–356.

[12] Petzl 1994, n° 5, l. 5–7 & 19–21. Cf. Pettazzoni 1936 et Petzl 1998, 23 (qui considère que la punition divine a « eine erzeherische Funktion »).

[13] Ovide, *Pontiques* I, 1, 55–58 : *Talia caelestes fieri praeconia gaudent, / ut sua quid ualeant numina teste probent. / Saepe leuant poenas ereptaque lumina reddunt, / cum bene peccati paenituisse uident.* Pour la même conception, attestée, mais rarement, dans la tradition égyptienne, Dunand 2006, 9–10.

[14] Petzl 1994, n° 41.

[15] Les analogies relevées par Frisch 1983 (punition, impureté, écriture) sont d'ordre formel.

des sanctuaires[16]. Mais, dans les textes dits de confession, la culpabilité n'est pas levée par ce dédommagement ou par le renvoi à la conscience du délinquant, comme dans un sanctuaire d'Astypalaia au IIIe siècle avant notre ère : à la condition « de payer une amende ou d'éprouver en son for intérieur le sentiment de sa faute (αὐτῶι ἐν νῶι ἐσσεῖται)[17] ». La singularité de ces textes réside dans le souci d'inscrire l'événement, parce qu'il a donné sens au malheur du dévot, une fois celui-ci interprété comme une punition.

Deux stèles inscrites après des transgressions rituelles fournissent un bon exemple de ce processus par lequel le malheur est rationalisé en punition, ce qui ouvre la porte à la sortie de crise. Celle d'Aurelius Stratonicos date de 235/6 :

> Parce que j'avais par ignorance (κατὰ ἄγνοιαν) coupé des arbres du bois sacré des dieux Sabazios et Artémis Anaïtis, j'ai été châtié (κολασθείς) et, à la suite d'un vœu (εὐξάμενος), j'ai érigé ce témoignage de reconnaissance (εὐχαριστήριον)[18].

Le contrat votif n'est pas explicité, mais, au vu des nombreux parallèles où la divinité réclame l'érection de la stèle, il est probable que le fidèle promet la stèle en action de grâce[19]. La séquence votive, enclenchée par la qualité de sanction attribuée au malheur, indique que le vœu entre dans le processus expiatoire, comme pour Naïs précédemment. Mais, contrairement aux procédures votives traditionnelles, ce vœu n'exprime pas une relation librement instaurée par le fidèle avec le dieu ; il est un effet de la valeur signifiante attribuée au malheur, comme l'apprend la stèle de Stratoneikos, gravée en 194/5 :

> Stratoneikos fils d'Évangelos a coupé par ignorance (διὰ τὸ ἀγνοεῖν αὐτόν) le chêne de Zeus *Didymeitès* ; et le dieu ayant recherché (ἀναζητήσας) [*scil.* la glorification de] sa propre puissance, à cause de sa [Stratoneikos] mécréance (διὰ τὸ ἀπιστῖν αὐτόν), il [Zeus] l'a plongé dans un coma

[16] Par exemple, Sokolowski 1969, n° 136, l. 27–30 (Ialysos, 300 avant notre ère) : « Si quelqu'un enfreint l'un de ces interdits (παρὰ τὸν νόμον ποιήσηι), qu'il purifie le sanctuaire (καθαιρέτω) et fasse un sacrifice (ἐπιρεζέτω), sous peine d'être accusé d'impiété (τῶι ἀσεβείαι) » (trad. B. Le Guen-Pollet).

[17] Sokolowski 1969, n° 130, l. 2–3 (trad. B. Le Guen-Pollet).

[18] Petzl 1994, n° 76.

[19] Cf. Petzl 1994, n° 8, où, en dépit des lacunes, on comprend que la non-exécution de l'écriture de la stèle (l. 5–6) a déclenché (διὰ τοῦτο) une réaction des dieux.

> profond; et ayant été sauvé (σωθείς) de ce grand danger, en action de grâce il [Stratoneikos] a fait cette consécration[20].

L'acte, inconscient dans les deux historiettes, n'est établi comme trahissant une impiété que parce qu'il est mis en relation avec le coma. Avec les maladies oculaires, fréquentes également dans les sanctuaires thérapeutiques[21], les états comateux ou de folie[22] sont le plus souvent interprétés comme manifestant une punition divine. L'identification d'une cause objective fournit la procédure pour s'en dégager. Aussi, les fautes avouées sont-elles très majoritairement rituelles et religieuses: atteinte à la propriété des dieux ou manquement à une règle (violation des lois sociales ou morales)[23]. La sortie du malheur, dont le décryptage est sans doute réalisé par les prêtres, va, donc, pouvoir emprunter les voies contractuelles habituelles de la relation entre hommes et dieux:

> Après que Prepousa, affranchie de la prêtresse, eut fait un vœu (εὔξετο) pour son fils Philémon: "s'il est en bonne santé sans dépenses ruineuses auprès des médecins, une stèle sera inscrite", le vœu étant exaucé (γενομένης τῆς εὐχῆς), elle ne l'acquitta pas (οὐκ ἀπέδωκεν); maintenant, le dieu a réclamé (ἀπήτησε) le vœu et a puni (ἐκόλασε) le père, Philémon; et il/elle (?) acquitte (ἀποδίδι) le vœu pour son fils et, désormais il/elle (?) rend grâce[24].

---

[20] Petzl 1994, n° 10. Pour les déclarations d'intentionnalité, la formule ἐξ εἰδότων καὶ μὴ εἰδότων, Petzl 1994, n^{os} 51 et 53.

[21] Un sixième des cas relatés dans les *iamata* gravés dans les *Asklepieia*, cf. Wickkiser 2006, 26–31. Les atteintes aux yeux sont répertoriées par Philostrate (*Vie d'Apollonios de Tyane* I, 6) parmi les pathologies envoyées aux parjures par Zeus-des-Serments. Pour Chaniotis 1995, 327–328, la fréquence des maladies oculaires témoigne des pathologies les plus handicapantes du temps. En outre, comme elles ne présentent pas de symptôme extérieur, une impression d'étrangeté s'y attache.

[22] Petzl 1994, n^{os} 57 et 81. Cf. évidemment la « maladie sacrée » et la critique de cette qualification par l'auteur du traité hippocratique *Sur la maladie sacrée* 3, 1 (*Œuvres complètes*, Littré VI [1849], p. 351–352: « d'autres maladies, que personne ne considère comme sacrées, ne sont ni moins merveilleuses (θαυμάσια), ni moins effrayantes (τερατώδεα) ». Cf. Pigeaud 1987, 50–54 et Lloyd 2003, 43–61.

[23] Petzl 1994, n° 1 (des mets non sacrifiés, ἄθυτα); 9 (achat d'arbres sacrés); n^{os} 43 et 116 (entrée dans le sanctuaire impur; cf. aussi 120, *supra*, n. 11); 49 (remise d'un hiérodule aux autorités civiques); 50 (vol des colombes sacrées); 63 (blé sacré non rendu); 64 (peaux volées dans le temple); 67 (animaux sacrés); 76 (arbres du sanctuaire); 71 (propos irrespectueux envers le dieu).

[24] Petzl 1994, n° 62. Pour d'autres vœux non acquittés, Petzl 1994, n^{os} 11 (l. 5–8), 45 (l. 2–3: εὐξάμενος ὑπὲρ τοῦ βοὸς κὲ μὴ ἀποδούς, cf. *infra*, n. 38), 101 (l. 5–6) et 65 (pour un vœu dont l'acquittement a tardé [παρήλκυσε], la divinité « a ordonné d'écrire les puissances du dieu », l. 6–7; pour un cas similaire, Herrmann & Malay 2007, n° 55).

De nouveau, la première différence avec les procédures piaculaires courantes réside dans le détail de la narration : ainsi d'une dévote qui fait suivre un formulaire votif banal (« À la Mère Tal[…], Isias en vœu ») du récit détaillé, mais perdu par suite de la cassure de la pierre, de son histoire (« ayant été punie par elle […] »)[25]. L'autre différence réside dans la responsabilité collective qui est assumée bien que le contexte soit privé[26], la punition de Philémon père sanctionnant la rupture du contrat passé par sa femme[27]. La résolution rituelle passe par l'exigence d'un λύτρον, qui peut être une offrande compensatrice et salvatrice[28] ou l'expression publique de la *timê* qui doit revenir aux dieux[29]. Pour avoir volé une améthyste à Syntychè, une adolescente fut punie de mort par les dieux. Mais, la victime du vol, qui avait dû en appeler à la justice divine, a accepté d'étouffer l'affaire par sympathie envers la famille de la voleuse. Elle en fut châtiée « ὅτι τὸ τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἐπόησεν ἢ τοῦ θεοῦ (parce qu'elle a fait davantage cas des hommes que du dieu)[30] ». En cachant l'identité de la voleuse, Syntychè avait privé les dieux de la glorification de leur puissance justicière, leur νέμεσις.

Dans les systèmes ritualistes grec et romain, les expiations rituelles consécutives à des impiétés procurent la régularisation nécessaire. Le retour à l'état d'εὐσέβεια/*pietas* s'obtient par une procédure piaculaire[31]. La négligence religieuse qui n'est pas compensée de la sorte

---

[25] Petzl 1994, n° 42.

[26] Il peut être aussi communautaire, Petzl 1994, n° 7 (cf. *infra*, n. 36).

[27] Cf. aussi Petzl 1994, n° 68 (l. 18–22 : les familles de deux délinquants se concilient les dieux après leur mort) et n° 69 (un fils de Tatias, parjure, « paie » pour sa mère, dont les autres enfants se concilient les dieux). La conception d'une culpabilité héritée existe dans la plus ancienne tradition grecque (Sewell-Rutter 2007), en particulier dans les serments (cf. un oracle de Delphes rapporté par Hérodote, *Histoires* VI, 86, 3 ; Parker 1990, 186–188 et 198–205), et dans la pensée latine, cf. Pline, *Histoire naturelle* II, 26 : « Il est utile à la société qu'on croie que les dieux s'intéressent aux choses humaines ; que le châtiment des fautes, parfois différé […], n'est jamais perdu (*poenasque maleficiis aliquando seras*). »

[28] Petzl 1994, n^{os} 51, l. 4 et 53, l. 4 ; cf. Herrmann 1962, 47–48, n° 39 (une mère intervient pour son fils : « alors qu'il souffrait du pied, ayant fait une eulogie, j'ai consacré… ») et Herrmann & Malay 2007, n° 72 (le *lutron* d'un village). Un oracle d'Apollon rapporté par Porphyre dans *La philosophie tirée des oracles* (*ap.* Eusèbe, *Préparation évangélique* IV, 20, 1) répond à son prophète qui veut voir le divin (αὐτοπτῆσαι τὸ θεῖον) qu'il doit « payer une rançon (λύτρα δίδου) », qui consiste en des offrandes rituelles (libations de vin et de lait, feu sacrificiel).

[29] Petzl 1994, n° 109, une injure à la majesté des dieux d'après les restitutions de Buckler 1933.

[30] Petzl 1994, n° 59, l. 22–23.

[31] Pour le déroulement du processus avec aveu (en l'occurrence préventif) et rituel pour apaiser les divinités, Ovide, *Fastes* 4, 747–782 ; voir aussi Tibulle, *Élégies* I, 2, 85–88. Cf. Kudlien 1978, 7–10.

appelle la sanction[32]. Ainsi du consul Flaminius, figure paradigmatique de l'impiété dans la tradition romaine, qui a consciemment bafoué les règles religieuses qui donnent sa légitimité au pouvoir de commandement : le désastre romain au bord du lac Trasimène (217 avant notre ère) et la mort du général sous les coups d'un cavalier de sa propre armée sont une conséquence attendue de la violation d'un ordre garanti par les dieux[33], ils ne sont pas un signe. Le courroux des dieux s'est manifesté autrement, par un double prodige[34]. Généralement, les sources se contentent de mentionner le rite piaculaire. Pour l'éventuel viol d'un bois sacré à Spolète au milieu du IIIe siècle avant notre ère, la loi prévoit un sacrifice expiatoire tarifé[35], là où, pour la même offense, des villageois du nord de la Lydie encourent une colère divine plus dramatique, avant une issue probablement heureuse :

> Alors que les dieux des *Perkênoi*, et Zeus Oreitês, avaient prévenu (προήνγελαν) qu'il ne fallait pas faire paître les troupeaux dans le bois sacré et puisque les habitants ne les ont pas crus (ἠπείθουσαν), ils ont puni Eumenès le jeune, fils d'Eumenès ; et il [*scil.* Zeus] l'a fait tomber dans le coma (κατέθηκεν ἰσοθάνατον). Mais ma Tychè m'a donné espoir (ἐλπίδαν ἔδωκε). Grandes sont les *nemeseis* [les puissances justicières des dieux] à Perkos (Perkon ?)[36] !

Dans ces stèles anatoliennes, les fidèles, ou plus certainement l'encadrement sacerdotal des sanctuaires qu'on devine derrière les textes, ont tenu à faire inscrire la phase de punition, car c'est elle qui déclenche le processus religieux qui va suivre et dont l'aveu n'est que la première étape[37]. La punition – comme la maladie oculaire qui frappe la fille d'un paysan qui n'a pas honoré son contrat votif[38] – révèle la colère des dieux. Interprétée comme un *signum* – l'aveuglement pouvant être investi d'une valeur symbolique de surcroît –, elle décide de la conduite propitiatoire : Νῦν οὖν εἱλασάμενοι. La stèle érigée au final

---

[32] Cf. Scheid 1981 ; 2001, 35–36.
[33] Tite Live, XXII, 6, 3–4 (au titre de victime pour les Mânes).
[34] *Ibid.* 3, 11–13.
[35] Degrassi 1963, n° 505, 10–17 : « […] Si quelqu'un viole (cet interdit), qu'il offre en *piac(u)lum* un bœuf à Jupiter […] » ; une amende civile s'y ajoute en cas de violation consciente avec dol.
[36] Petzl 1994, n° 7 (fin IIe–déb. IIIe siècle).
[37] C'est d'ailleurs l'un des critères discriminants que G. Petzl a retenu pour l'élaboration du corpus.
[38] Petzl 1994, n° 45 : « Diogène ayant fait un vœu pour son bœuf et ne l'ayant pas acquitté, sa fille Tatianè fut punie aux yeux. Maintenant, donc, s'étant concilié (le dieu), ils ont fait la consécration. »

devient un signal témoignant d'un hommage permanent, une fonction qui rejoint celle des dédicaces traditionnelles *ex uoto*/εὐχήν. Elle est un μαρτύριον qui désigne tout à la fois l'objet (la stèle) et l'expérimentation de la nature des dieux par la consignation de la souffrance[39]. Toutefois, elle se distingue des dédicaces traditionnelles dans la mesure où, en immortalisant le signe divin (la punition) dans un récit pérenne – ce qui est une première glorification du dieu –, elle publie aussi la transformation du fidèle qui en est advenue (étape 4).

Outre les différences formelles, il me semble donc que les exemples « de confession » cités précédemment se distinguent des dédicaces votives par la fonction signifiante qui est publiquement donnée à la maladie : une sanction, d'où la prise de conscience d'une faute. La ἁμαρτία (et sa famille lexicale)[40], explicite ou non, est la toile de fond récurrente de ces textes produits dans des collectivités rurales, dans lesquelles les dieux sont vécus comme des seigneurs et gouvernants du territoire[41]. Leur souveraineté trouve à s'exprimer de la façon la plus manifeste dans leur puissance de justice[42]. L'appréciation des actes, même non intentionnels, se fait à l'aune d'un ordre régi par les dieux. C'est pourquoi le malheur est tenu pour la rétribution d'un mépris envers leur δύναμις/puissance, c'est-à-dire leur être-au-monde[43]. Dans le cas d'une dédicante devenue anonyme par suite de la cassure de la pierre, la punition (sous forme de quelque mal) visait à montrer, à faire connaître (ἵνα ἀναδίξει) publiquement les puissances des dieux (τὰς δυνάμις αὐτῶν) ; leur apaisement est obtenu grâce à la dépense

[39] Petzl 1994, n° 9, l. 13–14. Voir aussi n° 1, l. 7–8 et Diakonoff 1979, 151 n° 32 (des dévots d'Artémis Anaitis et Mèn Tiamos μαρτυροῦντες τὰς δ[υνά]μις τῶν θεῶν ἀπέδω[καν] τὴν εὐχήν), non retenue par Petzl 1994, sans doute parce que la punition – « les puissances des dieux » – n'est pas explicite.

[40] À nouveau dans Herrmann & Malay 2007, n° 52, l. 6.

[41] Petzl 1994, n° 68 (Μήτηρ Αναειτις Αζιτα κατέχουσα) ou 47 (« Grands sont les dieux qui règnent sur Nea Komè »). Dans ces textes, le verbe κελεύω n'est appliqué qu'à la divinité. Cf. Herrmann 1978 ; Belayche 2005.

[42] Meis Ouranios est κριτὴς ἀλάθητος ἐν οὐρανῷ, Herrmann & Malay 2007, n° 51. Cf. le couple divin *Hosios kai Dikaios*, Ricl 1991–1992 ; Petzl 1998 ; pour le sens de ὅσιος (ce qui jouit de la faveur divine), Willi 2008, 167. Pour l'analyse des processus juridiques qui touchent le coupable et/ou retombent sur sa famille, Chaniotis 1997, et, plus généralement, Mitchell 1993, I, 187–195.

[43] Petzl 1994, n° 10, l. 11–12 ; une seule fois (n° 50) ἀρετή, le dieu en essence. Cf. les acclamations initiales, par ex. Petzl 1994, n° 62 : « À Mèn Axiottenos et à sa puissance », une adresse qui redouble l'invocation du dieu par celle de son *numen*, à fins d'intensification.

pour la stèle (δαπανήσασα ἱλάσετο τοὺς θεούς)[44], qui réalise le vouloir des dieux. Comme dans les oracles clariens rendus à des cités frappées par une épidémie[45], les outrages engendrent la colère des dieux qui sont les garants de la loi et de l'ordre, et le malheur, qui est punition, désigne cette colère. Il est le signe de la transgression, l'indicateur de l'impiété qu'on est conduit à avouer. Contrairement aux pathologies attestées dans les sanctuaires thérapeutiques qui sont plus chroniques que mortelles[46], la disproportion est grande entre la faute et la punition, à la fois parce que les puissances offensées sont les *basileis*/*kyrioi*/*tyrannoi* des villages[47], qui réclament des services empressés dont toute la famille ou la communauté villageoise sont comptables selon les cas, et parce que le signe doit être suffisamment éloquent[48].

Ainsi, des situations banales d'impiété engendrent-elles une procédure religieuse singulière, autant par le soin mis à consigner par écrit la punition – même après la mort du coupable – que parce que le rite piaculaire n'est qu'une étape de l'entrée dans un nouvel ordre plus déférent de relation avec les divinités, plus dépendant selon H. W. Pleket[49]. Moins que ce nouveau contexte de relation avec la divinité qui est une manière de traduire la représentation qu'on se fait des dieux, c'est le profit médiatique que les prêtres pouvaient en tirer qui justifie des procédures rituelles comme l'aveu, probablement en public dans le sanctuaire, comme le laisse entendre un relief[50]. Toutefois, ces

---

[44] Petzl 1994, n° 33, l. 5–8. La datation – originale – de ce texte par la prêtrise pourrait confirmer un attachement particulier de la dédicante au service du sanctuaire.

[45] La rhétorique de ces textes emprunte à la langue homérique, cf. Merkelbach & Stauber 1996, n° 9, l. 32 (à Callipolis) : « une punition en adviendra ». Cf. aussi *infra*, n. 69.

[46] Cf. Wickkiser 2006. Certes, Cicéron (*De la nature des dieux* III, 37, 89), par la bouche de Diagoras, ironisait sur le fait qu'au sanctuaire des dieux de Samothrace, seuls les naufragés rescapés avaient pu offrir une tablette !

[47] Cf. Mitchell 1993, II, p. 27, fig. 12 (θεοῖς βασιλεῦσι) ; Petzl 1994, n° 47, l. 1 : Μεγάλοι θεοὶ Νέαν Κώμην κατέχοντες. Schnabel 2003 envisage que l'accent mis sur la « *divine tyranny* » est une réaction à l'expansion du christianisme, ce que la chronologie n'appuie qu'insuffisamment puisque les formules sont antérieures à l'expansion du christianisme dans ces régions.

[48] Cf. Sénèque, *Des foudres et des tonnerres* 42, 3 : « Pour épouvanter ceux qui ne consentent que par peur à être innocents (*ad conterrendos eos quibus innocentia nisi metu non placet*), ils ont mis au dessus de leur tête un vengeur, et un vengeur armé (*uindicem… armatum*). » Déjà, pour Strabon (I, 2, 8), la conception selon laquelle les dieux sont à craindre avait une fonction sociale (des « épouvantails à l'usage des âmes simples »).

[49] Pleket 1981.

[50] Petzl 1994, n° 12 (la foule au registre inférieur). Ce n'est pas le lieu d'examiner les précédents hittites de ces pratiques (cf. Pettazzoni 1936, 39–53 et Lebrun 1980,

dernières ne rompent pas totalement avec une conception religieuse ritualiste, comme l'image contemporaine du terme de « confession » utilisé traditionnellement pour désigner ces textes pourrait le faire penser ; car l'aveu de la faute est suivi de rituels votifs[51] et sacrificiels[52]. Ces derniers se cachent sans doute derrière le terme obscur de ἱεροπό(ι)ημα qui est également attesté dans quelques épigraphes votives[53]. Le fidèle le recherche (ἐπεζήτησεν) – selon quelles procédures et avec quel concours ? – et il s'en acquitte (ἀποδίδει) dans une relation obligataire qui procure l'apaisement des dieux, sous peine d'encourir les foudres divines. Le rituel assure le retour du fidèle, transformé, dans la normalité.

Le malheur aura eu une fonction signifiante en ce qu'il a orienté l'attention et l'intelligence du fidèle sur la qualité d'un acte et parce qu'il ne s'arrête pas au rituel expiatoire et déclenche un changement de comportement face aux dieux. R. Gordon a récemment proposé une lecture sociologique de ces textes et conclu que l'objectif des délinquants qui avouaient une faute était de soigner leur image auprès du voisinage et d'y négocier les relations sociales en transférant aux dieux un acte présenté comme une vengeance[54]. L'argument n'est pas entièrement convainquant, car il suppose de privilégier l'environnement social compétitif comme clef interprétative. Or, si certaines historiettes impliquent la collectivité, elles ne témoignent pas principalement de manigances des hommes, comme c'est le cas dans la « magie »[55]. Elles postulent avant tout une représentation du monde régi par des figures divines vindicatives quand l'ordre qu'elles patronnent est menacé, dans des contextes explicitement judiciaires lorsque sont prononcés malédictions et serments[56].

192–229) qui sont sans doute inséparables des modes de gestion des collectivités et des pouvoirs politiques des sanctuaires, qui nous demeurent obscurs, cf. Bernadet 2009.

[51] Cf. εὐχή et sa famille lexicale, Petzl 1994, 156.

[52] Petzl 1994, n° 123. Pour un sacrifice offert pour obtenir le pardon divin, Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 6, 40.

[53] Petzl 1994, n^{os} 70, 73–74. En contexte votif (εὐχαριστοῦντες), Lane 1971, I, n^{os} 45 et 60.

[54] Gordon 2004, par exemple 179.

[55] Ce que remarque justement Gordon 2004, 195. Pour des malheurs attribués à des magiciens dans des contextes de compétition, cf. Graf 1992, 276.

[56] Cf. l'affaire de Tatias (*supra*, n. 27) et la justice par le sceptre, Petzl 1994, n^{os} 3 et 58 (*infra*, n. 63) et Herrmann & Malay 2007, n° 66, l. 2–4. La lecture conjointe des images et des textes autorise à penser que le recours au sceptre indiqué dans les textes n'est pas qu'une formule métaphorique destinée à exprimer la justice divine, mais qu'il

II. *Établissement des signes et communication avec les dieux*

Le signe n'étant pas obvie, il faut recourir aux prêtres[57] pour son établissement comme signe et son élucidation, ou à une communication avec les dieux de type oraculaire permettant d'« enquêter » sur l'origine des maux. Les textes, allusifs sur ce point, n'apportent que peu d'informations. Klaudia Bassa – « punie pendant quatre ans et qui ne croyait pas dans le dieu (μὴ πιστεύουσα τῷ θεῷ), ayant découvert la cause de ses souffrances (ἐπιτυχοῦσα δὲ περὶ ὧν ἔπαθα)[58] » – ne précise ni les circonstances ni les modalités de son illumination tardive. Aurelios Trophimos, représenté en eulogie, est à peine plus explicite :

> Ayant interrogé la divinité [probablement parce qu'il souffrait de quelque mal], j'ai érigé la stèle à la Mère des dieux en rendant grâce à ses puissances[59].

Les deux premières étapes du schéma traditionnel (punition, confession) sont à suppléer derrière la consultation de la déesse du fait du caractère formulaire du texte. D'autres inscriptions, qui évoquent une prise de parole divine, peuvent plus sûrement orienter le lecteur[60] vers des consultations oraculaires. Phoibos a transcrit l'exigence de la déesse sans préciser le canal de la communication :

> Après que Phoibos eut commis une faute (ἡμάρτησεν), [la déesse] a réclamé (ἐπεζήτησεν) un *hieropoêma* ; maintenant il l'acquitte, s'étant concilié [la déesse] et en remerciant[61].

Un texte, anonyme pour nous, atteste que la souillure qui a causé la punition fut révélée par une parole divine (oraculaire ?) qui fut gravée :

> […] j'ai reçu une parole (κεκληδονίσθε με) : parce que « tu es impur » (ὅτι μεμολυμένος εἶ)[62].

---

rapporte une procédure rituelle effective qui se déroule dans le temple, cf. Belayche 2008, 189–192.

[57] Dans un texte qui n'est pas « de confession », une prophétesse est présentée comme « salvatrice » du dédicant, Herrmann 1962, n° 49, l. 7–9 (προφῆτιν σώτειραν γενομένην τοῦ Ἑρμογένου).

[58] Petzl 1994, n° 12.

[59] Petzl 1994, n° 97. Cf. aussi Malay & Ricl 2006, 84, l. 2 et 8–9.

[60] Les stèles étaient exposées dans les sanctuaires, comme l'indiquent les tenons de fixation, probablement plantés dans le sol eu égard à la taille des stèles.

[61] Petzl 1994, n° 73 ; cf. aussi n° 74 (*supra*, n. 5). Les dieux sont toujours les sujets du verbe ἐπιζητέω, cf. Herrmann & Malay 2007, n° 54.

[62] Petzl 1994, n° 98. Le κληδών équivaut au latin *omen* (cf. Liddell, Scott, Jones), c'est-à-dire une parole qui n'est pas nécessairement surnaturelle, mais à laquelle est

Toute elliptique qu'elle soit, la narration atteste d'un lien causal entre la punition et son origine, révélée par la divinité elle-même ou ses desservants. En règle générale, l'acquittement rituel profite aux prêtres également, sous la forme de versements en nature et en argent[63]. La présence active du personnel des sanctuaires incite à postuler son intervention dans la procédure de communication, lorsqu'elle n'est pas clairement indiquée comme dans le récit exceptionnel de Théodoros[64]. Pour la stèle de Trophimè, qui consigne l'interrogation des dieux, on peut d'autant plus légitimement restituer un cadre divinatoire institutionnalisé, assumé par des agents rituels (ses futurs « collègues » ?), que la dédicante avait été choisie par les dieux :

> Trophimè, fille d'Artémidoros Kikinnas, ayant été appelée (κληθεῖσα) par le dieu à la grâce de son service, alors que je n'ai pas voulu (μὴ βουληθοῦσα) m'y rendre rapidement, il l'a punie et l'a rendue folle. Elle a donc interrogé (ἠρώτησε οὖν) la Mère Tarsènè, Apollon Tarsios et Mèn d'Artemidôros Axiottènos qui règne sur Koresa, et il/elle (?) a ordonné (ἐκέλευσεν) que la puissance justicière (νέμεσιν) soit inscrite sur une stèle et que je sois inscrite moi-même au service des dieux[65].

La communication avec les dieux pouvait passer aussi par le canal onirique, comme pour Meidon :

> Meidon, fils de Menandros, faisait une beuverie dans le sanctuaire de Zeus Trôsou et ses serviteurs ont mangé des mets non sacrifiés. Alors, le dieu l'a rendu muet pendant trois mois et lui a enjoint dans son sommeil (παρεστάθη αὐτῷ εἰς τοὺς ὕπνους) d'ériger une stèle et d'y inscrire ce qu'il avait souffert (ἃ πέποσχεν). Et alors, il a (re)commencé à parler[66].

Athenaios, lui aussi, a reçu l'information salvatrice dans son sommeil :

---

attribué un statut signifiant ; sur la clédonomancie, cf. Bouché-Leclercq 2003, 125–129, 911–918.

[63] Cf. Petzl 1994, n° 6, l. 16–19 et n° 5. L'inscription n° 58, l. 9–20, consigne une tarification : « Pour que les serments par le nom d'Axiottènos soient levés, [on fera] en sorte que le délieur des serments acquitte 175 deniers ; en outre, sur cette somme, il retiendra le prix qu'Axiottènos a demandé [au sens technique d'interroger un oracle], si cela était inscrit correctement, de façon à avoir le droit d'ériger la stèle ; le délieur du sceptre déposera dans le sanctuaire 175 deniers et le sceptre sera délié justement […]. » Les prêtres sont représentés sur les reliefs tenant le sceptre, symbole de la justice des dieux, Petzl 1994, n^{os} 11–12.

[64] Petzl 1994, n° 5, l. 22.

[65] Petzl 1994, n° 57. Sur le rôle oraculaire, voire « magique » des prêtres, Chaniotis 1995, 333.

[66] Petzl 1994, n° 1.

> Châtié par le dieu pour une faute par ignorance, je fus sommé dans un songe (ὑπὸ ὀνείρου), après avoir reçu beaucoup de châtiments, d'élever une stèle et j'ai transcrit les puissances du dieu[67].

Dans tous les cas, les textes signalent la faute, identifient la puissance divine justicière et révèlent le moyen de la réparation. *A fortiori* lorsque les fidèles sont considérés comme perdus par les hommes – une dévote se décrit comme ἀφελπισθοῦσα ὑπὸ ἀνθρώπων (les médecins ?)[68] –, toutes les voies de communication avec les dieux sont possibles dans la recherche de la cause des maux, comme l'attestent, dans un contexte différent, les ambassades civiques venues consulter l'oracle de Claros lors des épidémies (λοιμός) du IIe siècle (peut-être la pandémie du règne de Marc Aurèle)[69].

III. *Le signe comme élément de différence avec les ἰάματα des sanctuaires thérapeutiques*

Le lien entre faute, souffrance et puissances divines est un des traits de la pensée antique traditionnelle, sans que le malheur soit considéré comme un signe. Ainsi, au sanctuaire d'Apollon Lairbenos, Eutychis écrit-elle que c'est ἐτόνμετον (= αὐτόματον, spontanément) qu'elle a avoué sa faute (elle était entrée impure dans le sanctuaire et le village) et qu'elle s'est concilié les dieux[70]. Les pathologies étaient généralement mises au compte des dieux, comme s'en désole Zeus au début de l'*Odyssée*[71]. Depuis la peste qui ouvre l'*Iliade*[72], les malheurs collectifs

---

[67] Petzl 1994, n° 11 (trad. Robert 1983, 518).

[68] Petzl 1994, n° 96 : « punie sévèrement et pour laquelle les hommes avaient perdu espoir, elle a inscrit la stèle et a dressé l'inscription et rendu grâce à la Mère ». Cf. aussi Malay 1994, n° 187 et 75 n. 123. Une situation formellement similaire (une souffrance de huit ans et des médecins impuissants) au sanctuaire d'Amenhotep à Deir el-Bahari, mais la souffrance n'est pas présentée comme une punition et la guérison est miraculeuse, Łajtar 2006, n° A1.

[69] Cf. Merkelbach & Stauber 1996, nos 2, 4, 8–9, 11–12, 18 ; Busine 2005, 89–92 ; Graf 2007, 114–115.

[70] Petzl 1994, n° 112.

[71] Homère, *Odyssée* I, 32 sq. (« C'est de nous, à les entendre, que viennent leurs maux ») ; Polyphème serait victime d'une « maladie que lui envoie le grand Zeus » (*Odyssée* IX, 410 sq.) ; cf. Parker 1990, 235–256 ; Allan 2006. D'où les dédicaces votives pour la santé d'un membre du corps, par ex. Herrmann 1962, n° 47 (ὑπὲρ τοῦ ποδός). Cf. Willi 2008, 158–161.

[72] *Iliade* I, 93–100 (à la suite d'une malédiction proférée par un prêtre d'Apollon). À Apollonia d'Illyrie, une stérilité frappa la cité qui avait injustement châtié le gardien des troupeaux sacrés du Soleil, Hérodote, *Histoires* IX, 93. Au IIe siècle de notre ère, un

sont expliqués par des colères et des punitions divines. Le fait que l'ordre du monde fût considéré comme divin rangeait *de facto* une négligence – à plus forte raison une violation – dans le camp de l'impiété.

> Les hommes sont responsables des maux qui les frappent par les impiétés qu'ils commettent ou les blasphèmes qu'ils prononcent[73].

Une cité qui consultait l'oracle de Claros en temps d'épidémie reçut du dieu des décrets (*prostagmata*) rituels (installer Artémis d'Éphèse dans un temple et l'honorer par diverses cérémonies), assortis de l'éventuelle sanction : « Si vous n'accomplissez pas cela, alors vous payerez le châtiment du feu[74]. » Dans ce même IIe siècle, à l'autre bout de la Méditerranée, un soldat attiré par l'oracle d'Asclépios, Amenothès et Hygie à Deir el-Bahari a écrit qu'il tomba malade apparemment au cours de sa visite (il semble avoir ouvert la porte du sanctuaire), puis fut guéri[75].

Si on laisse de côté les appréciations de lettrés qui interprétaient ces constructions comme une marque de superstition[76], la représentation repose sur deux postulats combinés : outre que les dieux sont tout-puissants, leur puissance est juste, rétributive ; c'est une νέμεσις[77]. De nombreuses malédictions gravées sur des tombes en appellent préventivement à cette puissance vindicative pour protéger les tombeaux, au moyen de l'érection de leur sceptre en Anatolie centre-occidentale[78].

---

oracle de Claros pour Hiérapolis évoque la θεῶν ὀδυσημοσύνη, Merkelbach & Stauber 1996, n° 4, l. 4.

[73] Élien, *Personnalité des animaux* XI, 31. L'auteur du traité hippocratique *Sur la maladie sacrée* (*Œuvres complètes*, Littré VI [1849], p. 362) considère que les praticiens qui soignent par des purifications traitent les malades comme des sacrilèges.

[74] Merkelbach & Stauber 1996, n° 11, l. 18 = Graf 1992, 276–279. À Tralles (Robert 1937, 415–416), une borne de limitation prévient le contrevenant : « ἰ δὲ μή, αὐτὸν αἰτιάσεται (qu'il s'en prenne à lui-même) ».

[75] Łajtar 2006, n° 208 ; cf. aussi n° 68 (le dévot est tombé malade alors qu'il visitait le sanctuaire, mais l'origine du mal n'est pas notée).

[76] Cf. Plutarque, *De la superstition* 7 [*Moralia* 186A–C] : le malheureux « châtié par les dieux […] est convaincu que tout ce qu'il souffre, il le mérite et le doit à lui-même » [168B].

[77] Cf. Lichocka 2004.

[78] Cf. *TAM*, V, 1, n° 62 (à rapprocher de Petzl 1994, n° 4), n° 160 (καὶ ἐπηράσαντο μή τις αὐτοῦ τῷ μνημείῳ προσαμάρτῃ διὰ τὸ ἐπεστάσθαι σκῆπτρα) et n° 167a (Εἰ δέ τις προσαμάρτῃ ταῖς στήλλαις, ἔσται τῶν δώδεκα σκήπτρων ἠκουκώς) ; Lane 1971, n° 71 ; Strubbe 1997, n° 55. Le sceptre n'est pas nécessairement mentionné, Lane 1971, n° 56. Cf. Strubbe 1991. Ces appels à la justice divine n'utilisent évidemment pas la fonction du signe, cf. Chaniotis 2004.

Dans le domaine thérapeutique, des pathologies singulières étaient rapportées au pouvoir des dieux, comme l'indique le nom même de la « maladie sacrée » (l'épilepsie). Dans un registre ironique, mais non moins sérieux, Lucien de Samosate raille ces interprétations dans *La Tragodopodagra*, en mettant en scène une déesse Goutte, dont les « mystes » seraient tous les podagres de la terre ; et Georg Petzl a fort pertinemment comparé le vocabulaire de Lucien et celui des « stèles de confession »[79]. Le dossier des « confessions » et celui des sanctuaires thérapeutiques présentent d'autres similitudes, comme le fait que le dieu (les prêtres ?) fixe lui-même dans une révélation le prix rituel de l'offrande de reconnaissance[80]. Néanmoins, à lire les ἰάματα gravés dans les sanctuaires curatifs du monde hellénophone ou au temple d'Esculape sur l'Île tibérine à Rome[81], la maladie n'était pas investie d'une fonction « signifiante » par les malades-dévots, même pour un esclave du dieu comme Aelius Aristide ; ou plutôt, ils ne se souciaient pas de le signaler dans leurs témoignages, centrés sur le miracle de la cure. Ainsi, de Hermon de Thasos, un aveugle guéri par Asclépios mais qui n'a pas acquitté son dû de reconnaissance (comme Prepousa ou d'autres en Lydie), l'inscription dit seulement qu'« il n'apporta pas les ἴατρα (offrandes à titre d'honoraires) et le dieu le rendit de nouveau aveugle[82] », ce qui est normal puisque le contrat avait été rompu. Le dieu est tout aussi intraitable lorsque les règles sociales, dont il participe, sont bafouées. Un certain Echedoros, affecté de *stigmata*, voulut détourner l'argent que lui avait confié un ami, récemment guéri, pour qu'il en fasse offrande en son nom ; le dieu feignit seulement d'être dupe, puisqu'Echedoros repartit défiguré, portant ses propres marques et celles de son ami[83].

Parmi ces témoignages, ceux qui rapportent l'expérience de sceptiques, incrédules envers le pouvoir salvateur du dieu, sont plus spécialement précieux, pas seulement parce qu'ils exposent l'argument médiatique le plus subtil, mais surtout parce qu'ils situent l'offense sur le terrain du mépris des dieux, comme les stèles « de confession ». Ambrosia, au nom de bon augure,

---

[79] Lucien, LoebCL VIII, p. 324–355 et Petzl 1990.
[80] Petzl 1994, n° 58 (cf. *supra*, n. 63) et Edelstein 1998, n° 423 B XXV (p. 226).
[81] Pour la documentation épigraphique, outre Edelstein 1998, Girone 1998 et Łajtar 2006.
[82] Edelstein 1998, n° 423 B XXII (p. 225).
[83] Edelstein 1998, n° 423 A VII (p. 223).

> vint en suppliante auprès du dieu. Faisant le tour du sanctuaire [à Épidaure], elle se moquait de certaines guérisons, prétendant qu'il était incroyable et impossible que des boiteux et des aveugles recouvrent la santé simplement avec un songe (ἐνύπνιον). Elle s'endormit dans le sanctuaire et eut une vision (ὄψιν) : il lui semblait que le dieu, penché sur elle, lui disait qu'elle recouvrerait la santé, mais qu'elle devait, en acquittement (μισθόμ), consacrer dans le sanctuaire un porc d'argent en souvenir de sa sotte ignorance (τᾶς ἀμαθίας)[84].

Comme pour Hermon précédemment, la réparation rituelle exigée n'est pas rangée au compte de la culpabilité mais d'un esprit étroit ; et le texte n'établit pas de lien entre sa maladie et sa mécréance dans les pouvoirs des dieux. Le cas d'« Apistos » (Incrédule) – le bien-nommé par le dieu – est comparable. Ayant quatre doigts paralysés, il vint en suppliant à Épidaure. Lui aussi se moquait des tablettes qui imploraient le salut divin et des inscriptions relatant les cures salvifiques. En rêve, il se vit guéri. Le dieu lui demanda s'il persisterait à douter et l'affubla alors de son sobriquet[85].

Il n'est pas du tout indifférent que ces narrations du IV^e^ siècle avant notre ère, écrites à la troisième personne, appartiennent à une collection d'expériences gravée par les prêtres dans un but publicitaire. Le contexte médiatique est le même que celui des stèles anatoliennes, de même que la foule y est dépeinte aussi comme applaudissant à la guérison, par exemple à Rome :

> Le dieu a rendu un oracle (ἐχρημάτισεν) à un aveugle nommé Caius [*suit le rituel curatif*]. Et il a vu, en présence de la foule qui se réjouissait de ces vertus bienfaisantes […].
>
> À Lucius qui souffrait de pleurésie et dont les hommes jugeaient qu'il était perdu, […] et il guérit et rendit publiquement grâces au dieu (δημοσίᾳ ηὐχαρίστησεν)[86].

Ces textes gravés, qui sont ici aussi l'œuvre des prêtres[87], glorifient la puissance salvatrice du dieu, mais sans accorder de fonction signifiante à la maladie. La différence ne tient pas seulement, me semble-t-il, à la

---

[84] Edelstein 1998, n° 423 A IV (p. 222). Cf. Belayche 2007, 86–88.

[85] Edelstein 1998, n° 423 A III (p. 222) ; cf. aussi B XXXVII (p. 228) : le dieu ne veut soigner que les εὐέλπιδες. Pleket 1981, 180–181, a noté très finement que la δύναμις du dieu n'apparaît pas (sauf une exception) dans les *iamata* d'Épidaure.

[86] *IG*, XIV 966 (île tibérine) = Edelstein 1998, n° 438 (p. 250–251) ; *id.* pour Julianus et Valerius Aper. Cf. Dillon 1994.

[87] Le prêtre apparaît nommément dans les textes comme témoin des « miracles » (Edelstein 1998, n° 423 B XXIII, p. 225), ou comme auxiliaire rituel (A V, p. 222).

nature des deux corpus documentaires. Dans les *Asclepieia*, les malades ne s'intéressent pas à la cause de leurs maux. La disparition des symptômes suffit, à la suite d'un traitement souvent clinique[88], voire chirurgical[89], administré par un Asclépios lui-même praticien[90]; et le patient, guéri, de brandir une preuve du mal ou de la guérison, qui une pointe de flèche, qui son vêtement souillé par l'opération[91]. Angelos Chaniotis a souligné à juste titre que, dans ces sanctuaires, les consultations débouchaient sur de véritables ordonnances médicales, avec nature du traitement et posologie[92], alors que, dans les stèles dites de confession comme dans les arétalogies des sanctuaires curatifs égyptiens[93], la guérison est soudaine, miraculeuse, même lorsque des reliefs représentent les membres sauvés[94]. Même en admettant que la maladie ait été attribuée à une puissance vengeresse, Asclépios était vécu – donc présenté et désigné – comme un médecin bienveillant[95], plus indulgent que justicier. Il est chanté comme ἰητῆρα νόσων dans l'*Hymne homérique* qui lui est consacré[96]. Contre un handicapé à qui le dieu avait enjoint en rêve de monter sur le toit du temple et qui renonça, le dieu d'abord s'emporta, puis railla sa pusillanimité et le guérit[97].

---

[88] L'Asclépieion de Pergame a de vraies installations de cure et Artémidore de Daldis, *Oneirocriticon* IV, 22, considère les prescriptions divines comme « médicales ». Pour les traitements envoyés en songe, *CIL*, VI, 8 (*ex uiso Asclepio*); Aelius Aristide, *Discours sacrés* II, 7 et 10; Philostrate, *Vie d'Apollonios* III, 44; cf. Näf 2004, 114–123 et Riethmüller 2005, 388–392. Même situation dans l'Égypte d'époque hellénistique, Dunand 2006.

[89] Edelstein 1998, n° 423 B XXVII (p. 226): « dans l'*abaton*, le sol était couvert de sang ».

[90] Il est figuré sur les reliefs penché sur un fidèle allongé et le touchant de sa main, *LIMC* II, « Asclepios », 891–892 et *LIMC* I, « Amphiaraos », n° 105. Cf. Van Straten 1976; Krug 1985, 134–141. À Deir el-Bahari, Amenhotes et Asclépios « veulent le traitement » ([τὴ]ν θεραπείαν θέλοντες) et Amenhotep est « bon médecin », Łajtar 2006, n° 112, l. 14–16 et n° 219, l. 1, 50–56. Isis aussi est « très experte dans la science médicale », Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, 25, 2–5.

[91] Respectivement Edelstein 1998, n° 423 B XXX & A XII et B XLI.

[92] Par ex. *IG*, IV², 1, 126 (= Girone 1998, II 4) et les inscriptions du sanctuaire de Lebena, Edelstein 1998, n^{os} 439–441 (= Girone 1998, III, 12, 13 et 10); déjà chez Pindare, *Pythiques* III, 47–53. Cf. Chaniotis 1995, 330 et 335.

[93] Cf. *supra*, n. 68.

[94] Petzl 1994, n° 70 (qui ne signale ni punition ni confession) et n° 75. Pour une comparaison avec un schéma thaumaturgique, Klauck 1996 b, 22–26.

[95] Pour Aelius Aristide (*Or.* 42, 12), Asclépios fait preuve de *philanthrôpia*. Même image du dieu dans *POxy*. XI, 1381, 73–74 & 83–84.

[96] *Hymnes homériques* XVI, 1.

[97] Edelstein 1998, n° 423 B XXXV.

Dans les sanctuaires thérapeutiques, la maladie n'est pas interrogée comme porteuse de sens ; c'est un état dont on veut sortir. Si la science médicale en gestation s'est efforcée de s'affranchir de l'herméneutique religieuse[98], dans son commentaire aux *Épidémies* d'Hippocrate, Galien note pourtant que les patients suivent plus volontiers les prescriptions qui viennent du dieu que les mêmes lorsqu'elles sont données par les médecins[99]. La situation est inverse de celle des stèles « de confession » : à l'action bienveillante et palpable du dieu médecin s'oppose une illumination de l'homme qui met en relation deux phénomènes, le malheur et la colère des dieux, sans doute sous l'influence d'un agent rituel. C'est pourquoi les inscriptions conjurent « de ne pas mépriser le dieu »[100]. Les sanctuaires de Lydie et de Phrygie ne sont pas des sanctuaires thérapeutiques, ni les dieux locaux fonctionnellement curatifs. Les maux des fidèles, tout réels soient-ils, n'y sont consignés que parce qu'ils sont symptomatiques d'un autre ordre, celui de la souveraineté des dieux. Un texte de la toute fin du IIIe siècle rapporte qu'un fils a dû désarmer la colère d'Apollon Axyreos contre sa mère seulement (et contre lui aussi ?) parce que sa mère « n'était allée vers le dieu qu'après que les médecins furent allés vers elle[101] ».

Il existe, néanmoins, quelques cas dans des sanctuaires médicaux qui présentent un schéma analogue à celui des stèles de « confession ». À Épidaure, un autre sceptique

> se moquait des cures d'Asclépios en disant : « Le dieu nous trompe en affirmant avoir guéri des boiteux, car, s'il avait ce pouvoir (δύναμιν), pourquoi n'a-t-il pas guéri Héphaistos ? » Le dieu n'a pas caché qu'il lui infligeait le châtiment pour son insolence (ὁ δὲ θεὸς τᾶς ὕβριος ποινὰς λαμβάνων οὐκ ἔλαθε) [*blessé dans un accident de cheval, il est conduit au sanctuaire sur un brancard*]. Par la suite (ὕστερον δέ), après de nombreuses supplications (πολλὰ καθικετεύσαντα), le dieu lui rendit la santé[102].

L'explicitation du traumatisme pour mécréance, l'apaisement du dieu par des pratiques rituelles, le vocabulaire même se rapprochent des textes anatoliens. Mais ces cas sont marginaux, l'écrasante majorité

---

[98] Grmek 1995 ; Gourevitch 2005, 1322.

[99] Cité par Edelstein 1998, n° 401. D'où la contestation chrétienne de la qualité thaumaturgique des dieux païens, Rousselle 1990, 106.

[100] En particulier au sanctuaire d'Apollon Lairbenos, Petzl 1994, nos 106–124 ; cf. aussi à Kollyda, Herrmann & Malay 2007, n° 85.

[101] Herrmann & Malay 2007, n° 46, l. 4–7.

[102] Edelstein 1998, n° 423 B XXXVI (p. 228). Cf. Chaniotis 1995, 326.

du corpus mettant en scène des dévots convaincus de la divine providence.

Les stèles dites de confession présentent, donc, des cas à peu près uniques où les fidèles, guidés par les instances du sanctuaire, rapportent sur la pierre la punition que les dieux leur ont infligée pour signifier d'avoir à réparer une injure qu'ils avaient subie. Par induction ou déduction, une fois conféré au malheur un statut de signe, le dévot peut modifier sa conduite religieuse. Lorsque la cause de la colère a été reconnue, l'apaisement s'obtient par des solutions rituelles habituelles, mais l'expérience du pouvoir des dieux provoque un changement d'attitude des dévots envers eux.

La proclamation écrite de l'aveu de la faute dont ils subissent les conséquences est cohérente avec le but général de ces textes qui est de glorifier, d'exalter les dieux. Il me semble, en effet, que ce ne sont pas les trois premières étapes (confession, punition, expiation) qui caractérisent cette religiosité, mais la finalité même de leur narration : l'action de grâce ostentatoire par l'écriture (étape 4). D'où la dénomination possible de ces documents comme des « stèles d'ostension/d'exaltation », ce qui les rapprocherait de la catégorie des arétalogies[103]. La punition dûment notifiée dans le texte est, avant même l'eulogie sur laquelle ils se terminent, la première manière de montrer à la fois la puissance des dieux et leur sollicitude puisqu'ils envoient des signes : « Et le dieu s'irrita de cela (Ὁ θεὸς τοῦτο ἐνεμέσησε), parce que Syntychè ne le révélait pas et n'exaltait pas le dieu. » Alors, il lui intime « de dresser la νέμεσιν sur son lieu [le sanctuaire][104] ». C'est pourquoi, alors que la faute entre dans un schéma connu – violation/expiation rituelle – dont les témoignages ne retiennent habituellement que l'étape piaculaire, sauf quand ils indiquent une impiété inévitable[105], dans les documents anatoliens, la punition/confession qui désigne la transgression d'un ordre doit absolument être inscrite, parce qu'elle est interprétée comme un signe des dieux.

---

[103] Belayche 2002–2003 ; 2006. Gordon 2004, 196, arrive à la même conclusion : « texts whose *raison d'être* is to glorify the god ». Ricl 1997, 42, avait déjà noté l'importance de cet objectif, mais elle le relie à la procédure d'expiation, alors qu'il reflète à mon sens l'état transformé du fidèle.

[104] Petzl 1994, n° 59.

[105] Par ex. Caton, *De l'agriculture* 139 (le défrichement d'un bois sacré) et les rituels des Arvales dans le *lucus* de Dea Dia, Scheid 1998, n° 94, II 7–8 ; 2005, 145–147.

Bibliographie

Allan, W. 2006, « Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic », *Journal of Hellenic Studies* 126, 1–35.
Belayche, N. 2002–2003, « Résumé des conférences et travaux », *Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses* 111, 238–242.
——. 2005, « "Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur…" *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale », dans Vigourt, Loriot *et al.* (éd.) 2005, 257–269.
——. 2006, « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », dans Blois, Funke & Hahn (éd.) 2006, 73–81.
——. 2007, « Rites et "croyances" dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », dans Scheid (éd.) 2007, 73–115.
——. 2008, « Du texte à l'image : les reliefs sur les stèles "de confession" d'Anatolie », dans Estienne, Jaillard, Lubtchansky & Pouzadoux (éd.) 2008, 181–194.
Bernadet, L. 2009, « Les biens des temples dans l'Anatolie romaine. La question des "principautés sacerdotales" », *Archiv für Religionsgeschichte* 11, 63–88.
Blois, L. de, Funke, P. & Hahn, J. (éd.) 2006, *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire (Münster June 30–July 4 2004)*, Leyde-Boston : Brill.
Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon (1re éd., 4 vol., Paris, 1879–1882).
Buckler, W. H. 1933, « A Pagan Recantation », *The Classical Review* 47, 8.
Burkert, W. 1994–1995, « Causalité religieuse : la faute, les signes, les rites », *Mètis* 9–10, 27–40.
——. 1996, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.)-Londres : Harvard University Press.
Busine, A. 2005, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leyde-Boston : Brill (Religions in the Graeco-Roman World 156).
Cancik, H., Lichtenberger, H. & Schäfer, P. (éd.) 1996, *Geschichte, Tradition, Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, 3 vol., Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
Chaniotis, A. 1995, « Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia », dans Van der Eijk, Horstmanshoff & Schrijvers (éd.) 1995, 323–344.
——. 1997, « 'Tempeljustiz' im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens », dans Thür & Vélissaropoulos-Karakostas (éd.) 1997, 353–384.
——. 2003, « Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire », *Kernos* 16, 177–190.
——. 2004, « Under the Watchful Eyes of the Gods : Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor », dans Colvin (éd.) 2004, 1–43.
CIL : *Corpus inscriptionum Latinarum*, Berlin, 1863–.
Colvin, S. (éd.) 2004, *The Graeco-Roman East*, Cambridge : Cambridge University Press (Yale Classical Studies 31).
Degrassi, A. 1963, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, II, Florence : La Nuova Italia.
Diakonoff, I. 1979, « *Artemidi Anaeiti anestesen*. The Anaeitis-Dedications in the Rijksmuseum van Oudheden at Leyden… A Reconsideration », *Bulletin Antieke Beschaving* 54, 139–188.
Dillon, M. P. J. 1994, « The Didactic Nature of the Epidaurian *Iamata* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, 239–260.

Dunand, F. 2006, « La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive) », *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 4–24.
Edelstein, E. J. & L. 1998, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore-Londres : The John Hopkins University Press (1re éd. 1945).
Estienne, S., Jaillard, D., Lubtchansky, N. & Pouzadoux, C. (éd.) 2008, *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Naples : Centre Jean Bérard (Collection du Centre Jean Bérard 28).
Faraone, C. A. & Obbink, D. (éd.) 1991, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford : Oxford University Press.
Frankemölle, H. (éd.) 1996, *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Fribourg-Bâle-Vienne : Herder (Quaestiones disputatae 161).
Frisch, P. 1983, « Über die lydisch-phrygischen Sühneinschriften und die *Confessiones* des Augustinus », *Epigraphica Anatolica* 2, 41–45.
Girone, M. 1998, Ἰάματα. *Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari : Levante.
Gordon, R. 2004, « Raising a Sceptre : Confession-Narratives from Lydia and Phrygia », *Journal of Roman Archaeology* 17, 177–196.
Gourevitch, D. 2005, « Maladie », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris : Presses universitaires de France.
Graf, F. 1992, « An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 92, 267–279.
——. 2007, « The Oracle and the Image. Returning to some Oracles from Clarus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 160, 113–119.
Grmek, M. 1995, *Histoire de la pensée médicale en Occident : Antiquité et Moyen-Âge*, Paris : Seuil.
Herrmann, P. 1962, *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien*, Vienne : Österreichische Akademie der Wissenschaften.
——. 1978, « Men, Herr von Axiotta », dans *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, Leyde : Brill (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 66/2), 415–423.
Herrmann, P. & Malay, H. 2007, *New Documents from Lydia*, Vienne : Österreichische Akademie der Wissenschaften (Ergänzungsbände zu den *Tituli Asiae Minoris* 24).
IG : Inscriptiones Graecae, Berlin : G. Reimer / de Gruyter, 1903–.
Klauck, H. J. 1996a, « Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament », dans Cancik, Lichtenberger & Schäfer (éd.) 1996, III, 63–87.
——. 1996b, « Heil ohne Heilung ? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament », dans Frankemölle (éd.) 1996, 18–52.
Krug, A. 1985, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, Munich : C. H. Beck.
Kudlien, F. 1978, « Beichte und Heilung », *Medizinhistorisches Journal* 13, 1–14.
Łajtar, A. 2006, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, Varsovie : the Warsaw University (*The Journal of Juristic Papyrology*, Suppl. 4).
Lane, E. 1971, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*, I, Leyde : Brill (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 19/1).
Lebrun, R. 1980, *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve : Centre d'Histoire des Religions (Homo religiosus 4).
Lichocka, B. 2004, *Némésis en Égypte romaine*, Mayence : P. von Zabern (Aegyptiaca Treverensia V).
LIMC : Lexicon iconographicum mythologiae classicae, 8 vol., Zurich : Artemis, 1981–1997.
Lloyd, G. E. R. 2003, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford : Oxford University Press.

Malay, H. 1994, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, Vienne : Österreichische Akademie der Wissenschaften (Ergänzungsbände zu den *Tituli Asiae Minoris* 19).
——. 1999, *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis*, Vienne : Österreichische Akademie der Wissenschaften (Ergänzungsbände zu den *Tituli Asiae Minoris* 23).
Malay, H. & Ricl, M. 2006, « A New Dedication from the Katakekaumene », *Epigraphica Anatolica* 39, 84–86.
Merkelbach, M. & Stauber, J. 1996, « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica* 27, 1–53.
Mitchell, S. 1993, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, 2 vol., Oxford : Clarendon press.
Näf, B. 2004, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Parker, R. 1990, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford : Clarendon press (1re éd. 1983).
Pettazzoni, P. 1936, *La confessione dei peccati*, III, Bologne: N. Zanichelli (Storia delle religioni 12).
Petzl, G. 1990, « Lukians *Podagra* und die Beichtinschriften Kleinasiens », *Mètis* 6, 131–145.
——. 1994, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn : Habelt (*Epigraphica Anatolica* 22).
——. 1997, « Neue Inschriften aus Lydien (II) », *Epigraphica Anatolica* 28, 69–79.
——. 1998, *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott*, Opladen : Westdeutscher Verlag.
Pigeaud, J. 1987, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine*, Paris : Les Belles Lettres.
Pleket, H. W. 1981, « Religious History as the History of Mentality : The "Believer" as Servant of the Deity in the Greek World », dans Versnel (éd.) 1981, 152–192.
Ricl, M. 1991–1992, « Hosios kai Dikaios », *Epigraphica Anatolica* 18, 1–70 ; 19, 71–103.
——. 1995, *La conscience du péché dans les cultes anatoliens à l'époque romaine. La confession des fautes rituelles et éthiques dans les cultes méoniens et phrygiens*, Belgrade : University of Belgrade (en serbe, rés. français).
——. 1997, « CIG 4142. A Forgotten Confession-Inscription from North-West Phrygia », *Epigraphica Anatolica* 29, 35–43.
Riethmüller, J. W. 2005, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg : Verlag Archäologie und Geschichte (Studien zu antiken Heiligtümern 2).
Robert, L. 1937, *Études anatoliennes*, Paris : de Boccard (Études orientales 5).
——. 1983, « Documents d'Asie Mineure, 2. Zeus des Chênes Jumeaux », *Bulletin de correspondance hellénique* 107, 515–523.
Rostad, A. 2002, « Confession or Reconciliation ? The Narrative Structure of the Lydian and Phrygian "Confession Inscriptions" », *Symbolae Osloenses* 77, 145–164.
Rousselle, A. 1990, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris : Fayard.
Scheid, J. 1981, « Le délit religieux dans la Rome républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome (Collection de l'École française de Rome 48), 117–171.
——. 1998, Commentarii Fratrum arvalium qui supersunt. *Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.–304 ap. J.-C.)*, Rome-Paris : École française de Rome.
——. 2001, *Religion et piété à Rome*, Paris : Albin Michel.
——. 2005, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris : Aubier.
——. (éd.) 2007, *Rites et croyances dans le monde romain*, Genève-Vandœuvres (Entretiens Fondation Hardt 53).

Schnabel, E. J. 2003, « Divine Tyranny and Public Humiliation : A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions », *Novum Testamentum* 45, 160–188.
Sewell-Rutter, N. J. 2007, *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, New York-Oxford : Oxford University Press.
Sokolowski, F. 1969, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris : de Boccard.
Steinleitner, F. 1913, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Munich : Parcus.
Strubbe, J. H. M. 1991, « Cursed Be He that Moves my Bones », dans Faraone & Obbink (éd.) 1991, 33–59.
——. 1997, APAI EIIITYMBIOI. *Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn : Habelt (Inschriften grieschicher Städte aus Kleinasien 52).
TAM : *Tituli Asiae Minoris*, Vienne : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1901–.
Thür, G. & Vélissaropoulos-Karakostas, J. (éd.) 1997, *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1995)*, Cologne-Weimar-Vienne : Böhlau.
van der Eijk, P. J., Horstmanshoff, H. F. J. & Schrijvers, P. H. (éd.) 1995, *Ancient Medecine in its Socio-Cultural Context*, II, Amsterdam-Atlanta : Rodopi.
van Straten, F. T. 1976, « Daikrates' Dream. A Votive Relief from Kos, and some other *kat'onar* Dedications », *Bulletin Antieke Beschaving* 51, 1–27.
Versnel, H. S. (éd.) 1981, *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde : Brill.
Vigourt, A., Loriot, X. *et al.* (éd.) 2005, *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris : PUPS.
Wickkiser, B. L. 2006, « Chronicles of Chronic Cases and Tools of the Trade at Asklepieia », *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, 25–40.
Willi, A. 2008, « Νόσος and ὁσίη : Etymological and Sociocultural Observations on the Concepts of Disease and Divine (Dis)favour in Ancient Greece », *Journal of Hellenic Studies* 128, 153–171.

INTERPRÉTER LES SIGNES DU DIEU : UNE APPARITION DE MANDOULIS AU TEMPLE DE KALABCHAH*

Gaëlle Tallet

Converser « seul à seul » avec les dieux semble avoir été une préoccupation grandissante dans tout l'orient de l'Empire romain au cours des premiers siècles de notre ère. En effet, à l'époque impériale, des sources littéraires nous ont transmis des témoignages d'expériences spirituelles d'un type nouveau, reflétant le besoin de certains individus d'une rencontre personnelle avec le divin. Et c'est souvent vers l'Égypte qu'ils ont porté leurs pas : ainsi, le médecin Thessalos de Tralles, dans sa lettre-préface à des traités de botanique astrologique, rédigée au I^er^ siècle de notre ère, relate le voyage qu'il entreprit dans un premier temps jusqu'à Alexandrie, pour perfectionner ses connaissances médicales, puis à travers l'Égypte et jusqu'à Diospolis (Thèbes) dans l'espoir d'apprendre des prêtres du lieu les mystères divins. Il parvint à gagner leur confiance et l'un d'eux céda à sa requête. Après un jeûne de trois jours, Thessalos se rendit dans une salle spécifique du temple : le prêtre « avait préparé une chambre (*oikos*) bien propre avec tout ce qu'il fallait pour la consultation ; de mon côté, toujours prévoyant, j'avais apporté, sans le dire au prêtre, du papier et de l'encre pour prendre note, le cas échéant, de ce qui serait dit[1]. » Enfermé dans cette salle, Thessalos recevra la vision d'Asclépios (c'est-à-dire Imhotep), après s'être placé « face au trône ». Cet épisode laisse penser qu'une salle d'un temple égyptien abritant une effigie divine (elles sont en général trônantes) pouvait être utilisée à l'époque impériale pour des consultations oraculaires privées, le privilège sacerdotal de voir le

* Une première version de cette présentation a fait l'objet d'une communication au séminaire interdoctoral « Religions et sociétés de la Méditerranée ancienne », à l'École Pratique des Hautes Études. Je tiens ici à remercier les participants et les organisateurs de ce séminaire, ainsi que les Professeurs Françoise Dunand et Jean-Marie Bertrand qui m'ont fait part de leurs suggestions.

[1] Thessalos de Tralles, *De Virtutibus herbarum* 12–13 (traduction d'A. J. Festugière). Pour d'autres exemples de ce type, voir Festugière 1950, 45–66 ; Frankfurter 1998, 168–169 et 217–221 ; Dunand 2002.

dieu « face à face » se démocratisant quelque peu. Pour rencontrer le dieu, Thessalos est prêt à parcourir l'Égypte jusqu'au Sud thébain.

C'est dans ce contexte qu'il faut probablement comprendre une série de textes en grec jadis peints en rouge sur les parois de la cour d'entrée, sur celles de la façade de la salle hypostyle, et sur les murs extérieurs du grand temple de Mandoulis à Kalabchah, en Nubie, à une cinquantaine de kilomètres d'Assouan (fig. 1)[2]. D'origine probablement nubienne, Mandoulis était une divinité locale inconnue hors du Dodécaschoène – territoire en amont d'Assouan qui correspond probablement à la Basse Nubie conquise par les Romains – et qui n'est pas attestée à l'époque pharaonique. La datation de ces textes s'étend du Ier siècle de notre ère à la première moitié du IIIe siècle[3]. Ils semblent concomitants de la présence d'une garnison romaine dans le bourg voisin de Talmis et couvrent une grande partie de la durée d'activité du temple. En effet, si la première installation cultuelle sur le site semble avoir été une chapelle ptolémaïque, la construction du grand temple lui-même a été entreprise sous Auguste et le bâtiment a été complété à l'époque de Vespasien ; les décors pariétaux étaient toujours inachevés à l'époque antonine et la cour est restée sans décoration. L'activité du temple fut relativement brève : dans un décret daté de l'an 249 de notre ère, le gouverneur des nomes d'Ombos et d'Éléphantine, Aurelius Besarion, ordonne aux propriétaires de cochons de ne pas laisser leurs animaux entrer dans le sanctuaire, ce qui laisse supposer une désaffection des lieux[4], et à la fin du IIIe siècle, la ville sortit complètement de l'influence romaine. Le temple fut ensuite transformé en église.

Édifié aux marges de l'Empire, sur un site isolé qui ne semble pas avoir été occupé avant l'époque ptolémaïque[5], le temple devait se prêter à la rencontre spectaculaire du divin. Les nombreux graffiti de Kalabchah témoignent de l'importance des visites faites au dieu du sanctuaire par des hellénophones, qui y ont laissé des proscynèmes de

---

[2] Sur le temple : Arnold 1975 ; Curto, Maragiglio & Rinaldi 1965 ; Stock & Siegler 1965. Voir aussi Habachi 1969 ; Rutherford 1998 ; enfin Kakosy 1964 ; 1978.

[3] Les proscynèmes datent du règne de Vespasien (69–79) jusqu'à celui de Sévère Alexandre (222–235). La dernière inscription datée de l'occupation romaine remonte à 248/249, mais ce n'est pas un proscynème.

[4] *SB*, V, 8534 = *FHN*, III, 248. Toutefois, le culte continue alors à se dérouler dans le sanctuaire, puisque le décret ordonne d'évacuer les bêtes « pour que les rites sacrés puissent se dérouler selon la coutume ».

[5] Griffiths 1929, 72 ; voir aussi Curto, Maragiglio & Rinaldi 1965, 17, fig. 2. La vallée du Nil à cet endroit est étroite, rocailleuse et ne favorise pas l'installation de cultures.

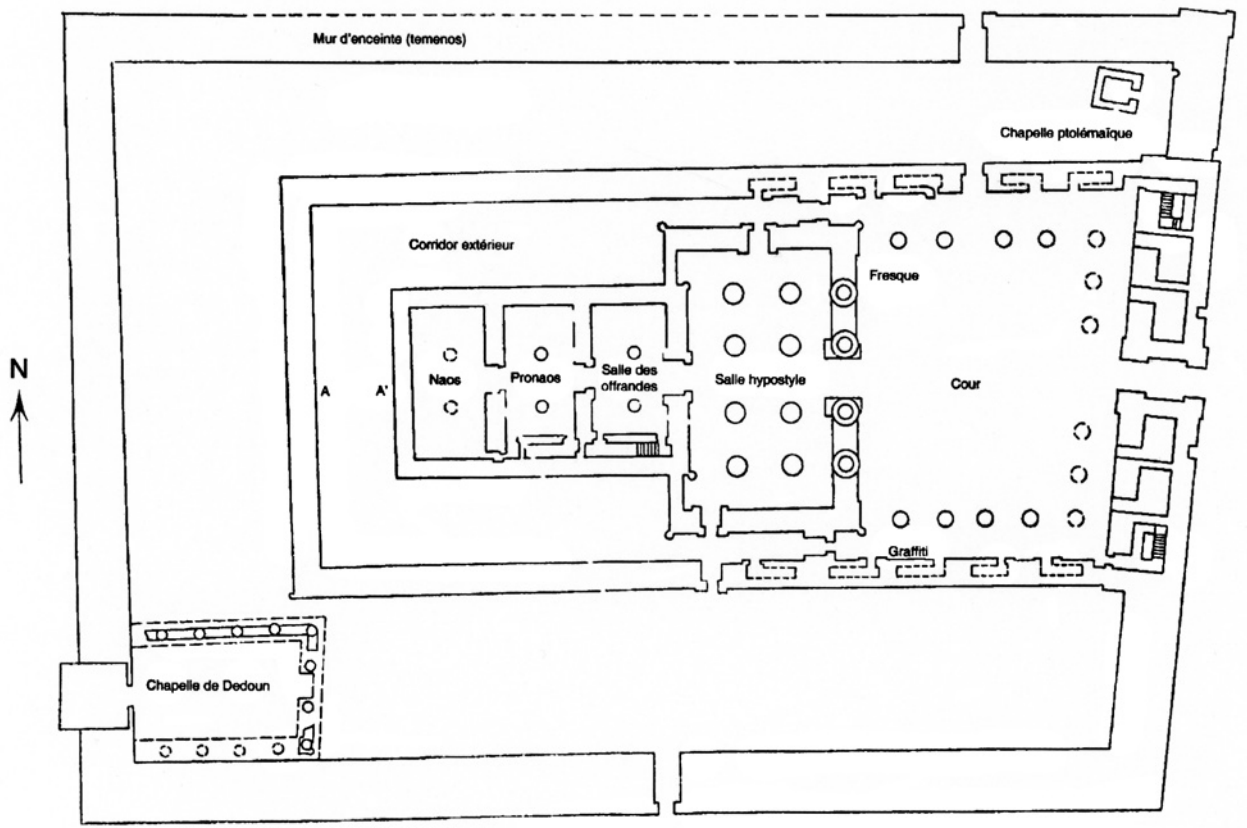


Fig. 1 Le temple de Mandoulis à Kalabchah. D'après G. Maspéro, *Rapport sur les temples immergés de Nubie*, plan B.

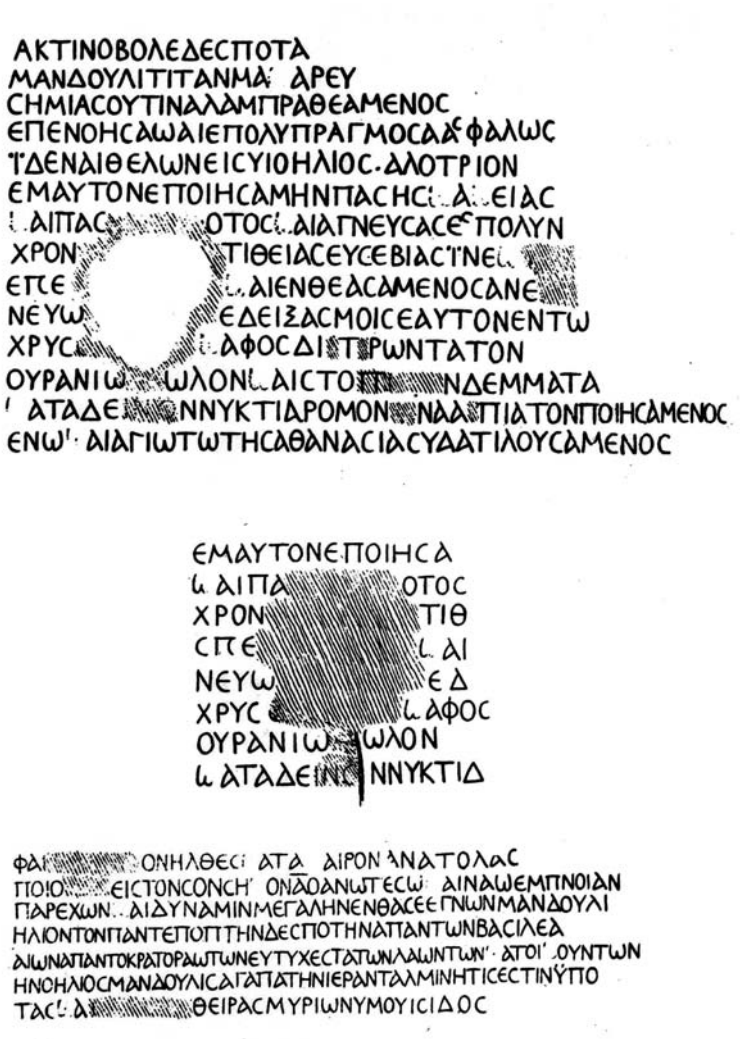


Fig. 2 Le relevé en trois parties de R. Lepsius (1844 par R. Lepsius).

formulation relativement classique. Parmi eux, toutefois, se détachent cinq inscriptions dont la dimension « éthérée » a frappé les commentateurs[6] : elles sont écrites en vers et constituent de véritables petites pièces poétiques, avec des accumulations d'épithètes savantes et des allusions mythologiques à la manière alexandrine. Ces formes élaborées et développées du proscynème traditionnel laissent deviner l'itinéraire des visiteurs de Kalabchah, ou du moins de certains d'entre eux. En effet, comme le recommande une inscription laissée par un prêtre nommé Sansnos, ces personnages ont entrepris une visite au sanctuaire du dieu local, au cours de laquelle ils ont sollicité un signe du dieu, que ce soit dans le désir de mieux le connaître ou, plus communément, dans celui de lui demander d'intervenir en leur faveur. Le visiteur se mettait alors en condition pour pénétrer dans l'espace sacré, en échange de quoi il pouvait espérer obtenir une vision du dieu. Grâce à cette apparition, certains visiteurs accédèrent à la « véritable connaissance » et se promirent de glorifier Mandoulis, notamment au moyen de la rédaction d'un proscynème.

On constate une très nette parenté d'écriture, de style et de lexique entre ces cinq textes, dont l'un est acrostiche et livre le nom de son dédicant, le centurion Paccius Maximus[7]. Il est peu vraisemblable toutefois que Maximus ait dédié l'ensemble des cinq proscynèmes : dans l'un, c'est d'ailleurs un certain Hérodès qui demande à rentrer chez lui en bonne santé. Il y avait donc sur place à Kalabchah une personne qui rédigeait ces textes au profit de visiteurs soucieux de laisser leur trace dans le sanctuaire, et qui le faisait très vraisemblablement avec l'autorisation des prêtres du lieu, ce qui suppose un minimum d'organisation et d'encadrement des visites.

On peut donc distinguer deux groupes de textes qui diffèrent dans leur forme et leur contenu : à côté de proscynèmes courts tout à fait traditionnels, certains interrogent longuement la nature du dieu, allant pour l'un d'eux jusqu'à affirmer l'identité de Mandoulis avec l'Aiôn divin[8]. S'il est difficile d'imaginer l'existence de véritables pèlerinages, au sens actuel du terme, à Kalabchah, l'inscription de Sansnos nous incite à penser que les fonctionnaires en tournée dans la région, les hauts gradés inspectant les garnisons frontalières et, bien entendu, les

[6] Frankfurter 1998, 166.
[7] *IM*, 168 ; voir Burstein 1998.
[8] *IM*, 166.

soldats cantonnés à Talmis pouvaient profiter de l'occasion de leur séjour pour honorer le dieu local[9]. L'Égypte, patrie d'origine des dieux grecs pour Hérodote[10], recelait, dans ses confins les plus barbares, l'espoir de la révélation divine[11].

Dans le proscynème identifiant Mandoulis à l'Aiôn divin, inscrit dans la cour du temple sur le portique sud, les signes accordés par le dieu à son visiteur jouent un rôle tout à fait central[12]. Nous en donnons ici une lecture :

SB, I, 4127 ; *IM*, 166 (II^e^–III^e^ siècle de notre ère)
70*102
Talmis, temple de Kalabchah

[1] Ἀκτινοβόλε δέσποτα,
Μανδοῦλι, Τιτάν, Μακαρεῦ,
σημ(ε)ΐά σού τινα λαμπρὰ θεάμενος
ἐπενόησα καὶ ἐπολυπράγμ(ω)σα[13] ἀσφαλῶς
[5] ἰδέναι θέλων εἰ σὺ (ε)Ἶ ὁ ἥλιος· ἀλ<λ>ότριον
ἐμαυτὸν ἐποιησάμην πάσης κακείας
καὶ πάσ[ης ἀθε]ότητος καὶ ἁγνεύσας ἐς πολὺν
χρόν[ον τῇδε τῇ νυκ]τὶ θείας εὐσεβίας ἵνεκ[εν]
ἐπε[κοιμήθην] καὶ ἐνθεασάμενος ἀνέ[γνων].
[10] Νεύω[ν γὰρ κατ]έδειξάς μοι σεαυτὸν ἐν τῷ
χρυσῷ [ῥοὶ τὸ σ]κάφος δι[απερῶντα τὸν]
οὐράνιο[ν π]όλον· καὶ (ε)ἰς τὰ ὑπ[ὸ] γ[ῆ]ν δέμ(μ)ατα

[9] Sur cette question : Yoyotte 1960 ; Dunand 1997 ; Volokhine 1998. En l'occurrence, la très grande majorité des proscynèmes émanent d'un milieu militaire : leurs auteurs appartenaient à la *Legio III Cyrenaica* et à des corps auxiliaires. Parmi les civils potentiels, on peut citer un prêtre, Sansnos, un tailleur de pierre venu avec sa femme et son fils, et peut-être un médecin, qui pouvait aussi bien faire partie de l'armée. Il est possible également que les compagnes et les enfants des soldats aient été installés à proximité, comme c'est le cas dans d'autres établissements militaires.

[10] « Presque tous les personnages divins sont venus en Grèce de l'Égypte. Qu'ils viennent de chez les Barbares, mes enquêtes me le font constater ; et je pense que c'est surtout de l'Égypte » (Hérodote, II, 50). Voir aussi Platon, *Phèdre* 274c–275b.

[11] Nous sommes ici sur le territoire des redoutables Blemmyes, dont on peut voir une trace dans la « vision de Maximus » : Mandoulis descend de l'Olympe, « adoucissant le langage barbare des Éthiopiens » (*IM*, 168, 24).

[12] Le texte a été copié en août 1844 par R. Lepsius, sous la forme de trois fragments séparés (fig. 2). Lors de son passage à Kalabchah en janvier 1909, H. Gauthier en fit une révision et constata la disparition de nombreuses lettres depuis le passage de Lepsius, du fait de la montée des eaux du Nil après la construction du premier barrage. Les proscynèmes ont aujourd'hui disparu. Les éditions disponibles sont : Puchstein 1880, 71–74, n^os^ xxxiv B et C ; Gauthier 1909 ; 1911, 241, n° 3 ; Nock 1934 ; Lewy 1944 ; *IM* 166.

[13] Nous corrigeons le texte original : ἐπολυπράγμοσα.

κατὰ δεινὸν νυκτιδρόμον [μῆ]να ἀ[νά]πλο<υ>ν ποιησάμενος
ἄνω καὶ ἀγίῳ τῷ τῆς ἀθανασίας ὕδατι λουσάμενος
φαί[νῃ ὡς παιδί]ον· ἦλθες, κατὰ καιρὸν ἀνατολὰς
ποιο[ύμενος], εἰς τὸν σὸν σηκόν, ξοάνῳ τε σῷ καὶ ναῷ ἔμπνοιαν
παρέχων καὶ δύναμιν μεγάλην· ἔνθα σε ἔγνων, Μανδοῦλι,
Ἥλιον τὸν παντεπόπτην δεσπότην, ἁπάντων βασιλέα,
Αἰῶνα παντοκράτορα· ὦ τῶν εὐτυχεστάτων λαῶν τῶν κατοικούντων,
ἣν ὁ ἥλιος Μανδοῦλις ἀγαπᾷ, τὴν ἱερὰν Τάλμιν, ἥτις ἐστὶν ὑπὸ
τὰ σκᾶ[πτρα τῆς εὐε]θείρας μυριωνύμου Ἴσιδος.

Seigneur qui lances tes rayons, Mandoulis, Titan, Makarée (?), contemplant tes signes éclatants, j'ai médité et recherché activement, dans le désir de savoir avec certitude si tu es bien le soleil. Je me suis rendu étranger à tout vice et à toute impiété, et, après être resté pur longtemps, cette nuit, à cause de ma piété envers les dieux, je me suis endormi, j'ai obtenu une vision et j'ai compris. En effet, accédant à ma prière, tu t'es montré à moi sur le flot d'or, faisant naviguer ta barque à travers la voûte du ciel. Et tu as remonté, dans ta barque, vers les formes qui sont sous terre, le cours nocturne de la terrible lune, tu t'es baigné dans l'eau sainte d'immortalité, et tu es apparu comme un enfant. Tu es venu en rayonnant au moment opportun, dans ton temple, donnant à ton image et au sanctuaire le souffle de la vie et une grande puissance. Alors je t'ai reconnu, Mandoulis, comme Hélios, le maître qui voit tout, le souverain universel, l'Aîon qui règne sur toutes choses. Peuples fortunés entre tous que ceux qui vivent dans la sainte Talmis que chérit le soleil Mandoulis et que régit le sceptre d'Isis aux belles boucles, aux mille noms !

La parenté de cet hymne avec la tradition oraculaire grecque apparaît nettement dans le choix de la forme poétique. Ainsi, on ne saurait parler ici d'hexamètres dactyliques, mais certains vers s'en rapprochent parfois, en empruntant des sections métriques de l'hexamètre ; on notera également l'emploi de traits formels archaïsants, comme le génitif en – οιο présent dans d'autres proscynèmes poétiques du dossier. Outre des images tout à fait classiques, on trouvera même à deux reprises dans ce groupe de textes un vers des *Travaux et des jours* d'Hésiode[14]. Mais, par sa thématique et sa forme, cet hymne oraculaire correspond à un type de requêtes qui se développent au IIIe siècle de notre ère dans les sanctuaires d'Asie Mineure et qu'Arthur D. Nock a qualifiées d'« oracles théologiques[15] ».

[14] *Les travaux et les jours* 91 : *IM*, 167, v. 10 ; *IM*, 179, v. 10.
[15] Nock 1928.

Ainsi, un consultant du nom de Théophile adressa une requête similaire au dieu Apollon, préservée par la *Théosophie* dite de Tübingen[16] :

> Ὅτι Θεοφίλου τινὸς τοὔνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος, σὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος· ἔχρησεν οὕτως· τοῦτο θεός.
>
> Comme un homme appelé Théophile interrogeait Apollon sur son nom, « Es-tu Dieu ou est-ce un autre ? », il rendit cet oracle : « Tel est dieu[17]. »

Comme dans notre hymne, la réponse fera intervenir l'Aiôn divin, qui « était dans l'air du temps », pour reprendre une formule de Nock. On s'est longtemps interrogé sur l'authenticité des oracles rassemblés dans la *Théosophie*, étant donné les intentions apologétiques clairement affirmées de l'ouvrage, mais il est apparu, avec la publication par Louis Robert d'une inscription d'Oinoanda, en Lycie, contenant le texte d'une réponse oraculaire connue par ailleurs par la *Théosophie* et par Lactance, que certains pouvaient être des oracles authentiques, légèrement modifiés ou tronqués[18]. D'autres oracles de ce type nous sont conservés par les sources littéraires : ainsi, Macrobe a également transmis une consultation de nature théologique : « Qui est Iao ? » ou « qu'est-ce que Iao[19] ? »

Dans notre texte, le moteur, la cause de la venue du visiteur au sanctuaire (ἵνεκ[εν], l. 8) est l'εὐσέβεια, la piété envers les dieux. Il s'agit bien d'établir une relation personnelle avec la divinité. Ce visiteur, qui fait preuve d'un véritable empressement (ἐπολυπράγμ(ω)σα, l. 4), se dit habité par son questionnement, par son désir (θέλων, l. 5) de connaître le dieu (ἐπενόησα, l. 4). Cette volonté de « savoir avec certitude » (ἰδέναι ἀσφαλῶς, l. 4–5) peut sembler surprenante, mais elle se rencontre également dans la démarche d'un néoplatonicien comme Jamblique, au IVe siècle[20] : au-delà de la connaissance rationnelle, c'est

---

[16] Cet ouvrage a été composé à l'extrême fin du Ve siècle de notre ère et consistait en un recueil d'oracles précédé d'une introduction en sept livres *Sur la foi orthodoxe*, la doctrine chrétienne. Nous utilisons pour ces textes la récente édition de P. F. Beatrice (Beatrice 2001) ; voir les considérations de Busine 2005, 2–7 et, pour les oracles de Claros, Merkelbach & Stauber 1996.

[17] Beatrice 2001, I, 2. T. L. Robinson a attribué à ce texte une origine clarienne, tandis que R. Lane-Fox privilégie l'oracle d'Apollon de Didyme.

[18] Robert 1971. On retrouve ce type d'interrogation dans d'autres oracles rapportés par la *Théosophie* : Beatrice 2001, I, 18.

[19] *Saturnales* I, 18. Le même Macrobe raconte encore que Nicocréon de Chypre, à la fin du IVe siècle avant notre ère, aurait demandé à Sarapis quel dieu il était : *Saturnales* I, 20, 16.

[20] Carlier 1974, 257–263.

une expérience personnelle liée à une émotion, une révélation directe du dieu, qui est espérée. L'importance de la révélation est un des traits de la mutation de la sphère du sacré soulignée par Peter Brown dans l'Antiquité tardive : l'expérience religieuse se centre de plus en plus sur l'individu, conduisant des fidèles à rechercher activement, comme c'est le cas ici, la réclusion dans le temple afin d'avoir, par l'intermédiaire d'une pratique ascétique, une révélation de la divinité[21]. Dès lors, la relation établie entre le dieu et son fidèle est marquée par une dimension hiérarchique et individualisée : Mandoulis est ici appelé Ἀκτινοβόλε δέσποτα (l. 1), ce dernier terme désignant en général le maître de maison, et dans d'autres proscynèmes, il apparaît comme un κύριος[22].

La consultation oraculaire est donc mise au service de la connaissance de la nature même du dieu. C'est une expérience mystique qui n'est pas seulement liée à une requête matérielle[23] : les signes du dieu manifestent son identité et sa présence auprès du fidèle, et non plus quelque événement séculier à venir. Mais à la problématique de l'identité divine, présente à Claros ou à Didymes, vient s'ajouter ici une dimension de traduction proprement dite, dans la mesure où le dieu Mandoulis reste difficile à cerner pour un visiteur de culture gréco-romaine. D'une certaine manière, ses signes devront être bilingues pour permettre une assimilation du dieu à des dieux gréco-romains connus, en l'occurrence Hélios, Apollon et l'Aiôn divin. Un des proscynèmes affirme d'ailleurs que la vision du dieu est destinée à assurer la traduction de son nom en grec[24] : en fait, notre visiteur demande au dieu de procéder lui-même à une *interpretatio Graeca* de son nom et de son image.

I. *La quête des signes*

Il se met donc dans la disposition nécessaire pour voir le dieu, en suivant un protocole de purification bien défini, indispensable à la fois pour pénétrer dans un sanctuaire égyptien (ce sont des dispositions auxquelles les prêtres sont déjà soumis à l'époque pharaonique)

[21] Brown 1983, 21–63.
[22] Ronchi 1974–1977, III, 622–625.
[23] C'est le cas de certains proscynèmes de notre corpus : *IM*, 167, 6–10 ; 169, 3–4.
[24] *IM*, 168, 17–18.

et pour entrer en contact avec la divinité, vraisemblablement dans le cadre de l'incubation.

Il s'agit d'établir un sas avec la vie du monde, de « se rendre étranger » à tout ce qui caractérise la vie laïque quotidienne : ἀλ(λ)ότριον ἐμαυτὸν ἐποιησάμην (l. 5–6). L'emploi de la voix moyenne et du pronom réfléchi, redondant, renforce l'idée d'un travail sur soi, d'une participation active du dédicant et pas seulement d'un rituel formel, ce qui là encore est caractéristique des formes de religiosité de l'Antiquité tardive. Le résultat de cette démarche est la pureté du candidat à la vision, peut-être liée à une chasteté rituelle et au port d'un vêtement particulier : ἁγνεύσας ἐς πολὺν χρόν[ον] (l. 7). Il peut désormais passer la nuit dans le temple. Deux restitutions ont été proposées pour le passage qui suit, très corrompu.

Tout d'abord, Hans Lewy, suivi par Étienne Bernand, a proposé de lire : [τῇδε τῇ νυκ]τὶ θείας εὐσεβίας ἵνεκ[εν] ἐπε[κοιμήθην], « cette nuit-là, à cause de ma piété envers les dieux, je me suis endormi (pour obtenir une vision) ».

Le verbe ἐπε[κοιμήθην] est restitué d'après le terme ordinairement réservé à l'incubation (ἐγκοίμησις). Il est donc probable que cette lacune désignait, comme c'est habituel, le moment même de la vision, qui aurait eu lieu à l'intérieur du temple (ἔνθα, l. 17) la nuit (κατὰ νυκτιδρόμον, l. 13) et aurait duré jusqu'à l'aube (ἀνατολάς, l. 15).

Toutefois, Arthur D. Nock fait une autre suggestion et lit : ἁγνεύσας ἐς πολὺν χρόν[ον τὸ δέον ἔ]τι θείας εὐσεβίας ἵνεκ[εν] ἐπε[θυσάμην], « je fus chaste pendant une période importante et fis les offrandes d'encens comme il convient, par divine piété »[25].

Cette restitution coïncide mieux avec l'état du texte. L'offrande d'encens est préalable à tout acte rituel et vient compléter ici la purification entreprise dans les vers précédents. La vision ne serait pas dans ce cas obtenue en songe, dans le cadre d'une incubation, mais à l'état de veille.

À l'issue de cette purification, le dédicant obtient une vision : le terme ἐνθεασάμενος (l. 9) renvoie à l'idée de transport, d'inspiration et au type de la divination dite inspirée, mais le mystère même de l'objet de cette vision est maintenu.

---

[25] A. D. Nock rapproche ce passage du texte de Plutarque, *De Iside* § 52, *Moralia* 372 C–D.

Certes, ce passage est extrêmement rhétorique : à la manière alexandrine, on privilégie ici des termes abstraits, comme κακ(ε)ία (mal) et peut-être ἀθεότης (impiété, éloignement des dieux). Toutefois, une pratique effective est probablement à la source de cette composition. Il était devenu courant en Égypte à l'époque impériale de poser des questions à un oracle, de chercher à obtenir des rêves prophétiques ou de dormir dans les temples pour obtenir des rêves indiquant des moyens de guérison[26]. Qu'il s'agisse de séances d'incubation dans un temple ou de rituels magiques privés, le jeûne, la purification de soi par de l'encens ou par l'abstinence jouent un rôle prépondérant. Par ailleurs, un autre texte du corpus de Kalabchah laisse penser qu'un oracle par incubation y fonctionnait : dans le texte désigné comme la « vision de Paccius Maximus », ce dernier dit avoir reçu des consignes du dieu pendant un songe, alors qu'il était descendu dans un « souterrain propice au sommeil (ὕπνου μυχός)[27] ». L'expression, a-t-on pensé, pouvait désigner une pièce en sous-sol, à l'intérieur du temple, destinée à l'incubation – il se trouve qu'un mammisi rupestre, dans l'enceinte du *temenos* de Kalabchah, aurait pu jouer un tel rôle. Mais il est probable qu'il n'y a pas eu de lieu spécifique destiné au sommeil. Le terme de μυχός, employé également dans le cadre de l'oracle de Delphes, pourrait désigner une partie du temple légèrement plus basse que le niveau de l'édifice ou dissimulée aux regards, mais pas nécessairement un lieu souterrain. Si le μυχός doit être un souterrain, peut-être renvoie-t-il plutôt au contenu du rêve incubatoire de certains pèlerins : notre hymne semble faire allusion à l'espace que le soleil traverse dans sa course nocturne.

Ce pouvoir curatif et sacré du lieu même du temple n'est pas inconnu dans les sources égyptiennes de l'époque pharaonique, mais il y a lieu de penser que l'incubation n'était pas le mode de consultation oraculaire le plus répandu et qu'il était réservé à la classe sacerdotale. C'est à l'époque gréco-romaine surtout que se développe ce type de pratiques attestées dès le début de la période ptolémaïque sur la terrasse supérieure du temple funéraire d'Hatchepsout à Deir el-Bahari, avec les cultes des dieux guérisseurs Amenhotep, fils de Hapou, et Imhotep, ou dans le contexte plus hellénisé du Serapeum de Canope. L'incubation à grande échelle semble donc à bien des égards être un développement

[26] Sauneron 1959 ; Assmann 1978 ; Frankfurter 1998, chap. 4.
[27] *IM*, 168, 7–8.

hellénistique de l'oracle égyptien. Dans le cas qui nous intéresse, ses modalités sont tout à fait classiques : le signe qu'accorde le dieu est ici une vision, en rêve ou en état de veille, sous l'effet de l'abstinence et de la fatigue. C'est un signe qui intervient dans un cadre technique et nécessite vraisemblablement l'intervention de spécialistes autorisés à en donner l'explication.

II. *La construction du signe divin*

Les signes du dieu que le fidèle vient rechercher ici sont donc l'objet d'un encadrement au sein du processus de consultation oraculaire, encadrement dont témoigne la construction même de l'hymne. En effet, au cours de cette expérience et au fil des vers qui la relatent, le signe divin est investi de contenus différents et progressivement enrichi. Le terme même de σημεῖον revêt dans l'hymne des sens multiples qui impliquent la mise en place de différents niveaux de lecture et correspondent à autant d'étapes du cheminement du visiteur vers la « véritable connaissance » du dieu. Ce cheminement comporte, selon nous, trois moments, qui sont mis en relation avec trois sens et trois expériences du σημεῖον divin.

A. *Le signe comme lieu d'identification*

Au seuil de sa rencontre avec le dieu, notre visiteur affirme avoir contemplé des « signes éclatants » du dieu (σημ(ε)ῖά σού τινα λαμπρὰ θεάμενος, l. 3), qu'il n'a pas tout de suite compris. Mais de quels « signes » peut-il bien s'agir ? Le texte maintient ici une ambiguïté manifeste.

Dans son premier sens, le terme de σημεῖον renvoie à un signe gravé ou écrit[28]. Les « signes de Mandoulis » sont donc peut-être à comprendre, en premier lieu, dans le sens de « représentations » figurées ou éventuellement textuelles du dieu[29]. Ces signes sont « éclatants », λαμπρά, c'est-à-dire d'un éclat semblable à celui du soleil ou d'un astre[30]. Mais, à cette étape de l'expérience, le dédicant n'a pas acquis

[28] Chantraine 1968, 998, *s.v.* σῆμα ; Liddell, Scott, Jones 1996, 1593, *s.v.* σημεῖον.

[29] L'écriture hiéroglyphique des textes pariétaux du temple pouvait être perçue comme telle.

[30] On l'utilise en parlant du soleil (*Iliade* I, 105), de la lune, des astres, du jour, de l'éclat des yeux, d'un corps métallique. Voir Liddell, Scott, Jones 1996, 1028, *s.v.* λαμπρός.

la certitude qu'il a affaire au dieu du soleil. L'éclat qui l'a frappé dans un premier temps est peut-être celui des représentations dorées du temple, dont témoignent les notes d'Henri Gauthier. En effet, lors de son passage, un enduit doré était encore en place en divers endroits du sanctuaire et les premiers voyageurs parlent de Kalabchah comme d'un temple doré. Entre l'éclat du soleil et celui de l'or du temple, le texte maintient ici une subtile ambiguïté que la splendeur solennelle du sanctuaire isolé au milieu du désert devait contribuer à rendre particulièrement intense. Au fil de l'expérience de la vision du dieu, le σημεῖον-représentation sera identifié comme le signe de la présence du dieu et deviendra éclatant, c'est-à-dire également « évident », clair, limpide pour le fidèle, lumineux comme le soleil et comme l'expérience épiphanique.

Cependant, avant d'atteindre cette ultime étape de compréhension des signes du dieu, avant d'identifier ce à quoi ils renvoient, le visiteur reste perplexe et les σημεῖα du début de l'hymne constituent autant d'indices à déchiffrer dans l'enquête qu'il va mener pour identifier « avec certitude » l'hôte de Kalabchah. Le regard que le visiteur porte sur ces représentations est marqué à la fois par l'étonnement admiratif et par l'examen[31].

De cette hésitation entre deux statuts du σημεῖον, représentation du dieu ou signe de sa présence, les textes égyptiens rendent bien compte. En effet, dans la conception égyptienne, l'image divine est considérée comme un corps terrestre du dieu et, comme son (ses) nom(s), elle fait partie des éléments définitionnels de son identité. Mais les textes des temples égyptiens distinguent différents types d'images, plus ou moins investies de la présence divine. Comme le note Claude Traunecker dans une contribution sur l'image égyptienne et la production du sacré, l'image peut être un simple support de signification et correspondre à une sorte de signe hiéroglyphique chargé de transmettre une information ; c'est le cas par exemple des décors pariétaux et, tout particulièrement, des décors des murs d'enceinte (images-*sededj*).

Cette première catégorie d'images peut être le signe, la marque de reconnaissance qui permettra à l'entité divine, quand elle parcourt les cieux, d'identifier sa demeure terrestre, le temple[32]. Ainsi, selon un bandeau du temple d'Edfou, le dieu Horus « étend les ailes, il découvre

[31] Chantraine 1968, 425, *s.v.* θέα ; Liddell, Scott, Jones 1996, 786, *s.v.* θεάομαι.
[32] Traunecker 1991, 84.

son image (*sededj*) sur son mur d'enceinte. Il se pose dans sa maison, il s'unit à son temple. Il embrasse son image (*bes*) dans son *naos*[33] ». Le passage distingue nettement l'image pariétale (image-*sedjedj*) de la statue de culte (image-*bes*) qui est une image « initiée » et possède un degré d'« animation » plus élevé. La première est la marque de l'identité du monument et matérialise l'attribution d'un espace cultuel à la divinité, tandis que la seconde est le réceptacle véritable de la présence divine. Dans ce dernier cas, l'image et l'entité représentée sont confondues[34].

La démarche du visiteur de Kalabchah s'apparente à notre sens à celle d'Horus identifiant son sanctuaire grâce aux images divines de son mur d'enceinte : c'est là un premier sens des σημ(ε)ῖα qu'évoque notre hymne. Le σημεῖον a ici une fonction d'identification du dieu et, comme les images des décors pariétaux, sert à rappeler qui est le dieu principal et à indiquer sa demeure.

La perplexité du visiteur, au départ incapable d'identifier le dieu grâce à ses images, trouve une réponse au cours de la consultation oraculaire, probablement sous la forme d'une « catéchèse égyptienne » délivrée par les prêtres du sanctuaire. Cet encadrement sacerdotal intervient en effet, nous semble-t-il, dans l'explicitation de la nature de Mandoulis, qui ne pouvait apparaître de manière évidente aux yeux d'un Grec ou d'un Romain comme un équivalent d'un dieu solaire grec. Sa théologie est complexe et le dieu, double, est difficile à appréhender : il est désigné d'une part comme « Mandoulis le grand dieu » et se présente alors sous une forme adulte, le plus souvent coiffé du diadème *atef* ; d'autre part, il apparaît sous la forme de « Mandoulis l'enfant », avec la tresse de l'enfance et le doigt à la bouche, coiffé du diadème *hemhem*[35]. Il appartient, d'une part, à la famille osirienne : placé dans la continuité du roi défunt Osiris, il assume, à l'instar d'Harendotès (Horus protecteur de son père), le rôle de vengeur de son père et de restaurateur de l'ordre de la royauté. D'autre part, il assume un rôle de dieu solaire, ce qui n'est pas étonnant si l'on considère l'articulation qui s'effectue de plus en plus nettement en Égypte, à partir du Nouvel Empire, entre deux représentations de la royauté, osirienne

[33] *Edfou* I, 328, n^os^ 10–11.
[34] Voir aussi Bernand 1988.
[35] Le saint des saints porte les traces d'un *naos* double abritant les deux statues de la divinité et, dans l'ensemble du temple, le dédoublement de Mandoulis se décline à l'envi.

Fig. 3 Graffiti de visiteurs à Kalabchah. D'après Hölbl 2004, 130, fig. 189.

et solaire. Mandoulis est donc à la fois une image du pouvoir royal et de sa transmission, une figure dédoublée entre un détenteur du pouvoir et un héritier, *et* une figuration des étapes du cycle solaire, soleil à son zénith (le grand dieu, *netjer aa*) ou force renaissante du soleil (l'enfant, *pa shered*). Il y a une interpénétration très forte entre les deux formes du dieu adulte et du dieu enfant et de nombreuses confusions iconographiques et onomastiques, peut-être délibérées, qui s'accroissent à mesure qu'on s'éloigne du cœur du sanctuaire, rendent la compréhension de Mandoulis délicate et justifient donc la requête du dédicant. Toutefois, malgré cette complexité, certains visiteurs avaient manifestement connaissance de la double nature du dieu de Kalabchah, comme en témoignent des graffiti représentant deux formes du dieu (fig. 3)[36].

Différentes scènes du temple ont pu servir de support à une explicitation de la personnalité de Mandoulis par les prêtres du lieu. L'une d'elles orne le linteau intérieur du pylône d'entrée du temple, dans la cour à ciel ouvert accessible à tous les visiteurs, et l'autre se trouve dans

[36] Par exemple, sur l'entrecolonnement de la façade de la salle hypostyle : Gauthier 1911, pl. LXXI.

le couloir extérieur qui entoure le naos du dieu proprement dit, dont les graffiti de pèlerins attestent qu'il était en partie accessible. Mais c'est surtout une installation tardive qui nous incite à penser qu'une chapelle adossée fonctionnait dans le couloir extérieur, à l'arrière du *naos* (fig. 4). Ces chapelles jouaient un rôle central dans la diffusion par le clergé des images divines, dans un véritable jeu de mise en scène et d'épiphanie des dieux. En l'occurrence, ces deux représentations de Mandoulis, qui ornent le centre du mur ouest du déambulatoire, sont sculptées sur quatre assises de pierre aplanies et dominées par une entaille profonde qui devait recevoir un auvent. Des entailles à la base laissent supposer qu'un plancher de bois avait été aménagé pour compléter la petite chapelle. Certaines traces de chevilles permettent d'imaginer un décor rehaussé d'une plaque d'or[37]. Il est très vraisemblable que c'est à ce type d'images de Mandoulis qu'a eu accès, dans un premier temps, notre visiteur : ces images étaient dorées, éclatantes. Le tableau que pouvait contempler le dédicant présente deux images de Mandoulis face à face[38]. Les prêtres disposaient là d'un véritable manuel de théologie simplifiée pour diffuser les traditions du temple, comme c'était aussi le cas à Kom Ombo.

Partant d'un tel support et de probables explications du personnel du temple, le visiteur était prêt pour rencontrer le dieu. Le σημεῖον comme représentation n'est donc qu'un préalable à la prise de signes techniques qui suit : une distinction est mise en place entre ce que l'image du dieu laisse entrevoir au néophyte et ce qu'une herméneutique appropriée permet d'atteindre à travers cette même image, faisant d'elle un signe de la présence divine. La séance d'incubation, qui suscite une vision en rêve et sera aussi interprétée par des prêtres, transforme les signes-représentation en « signes de puissance ».

---

[37] Ce type de placage est connu dans d'autres sanctuaires de l'époque gréco-romaine, en particulier à Dendéra où l'arrière du *naos* était orné d'une immense face dorée d'Hathor. Voir aussi les dorures associées au bâtiment du contre-temple à Kellis : Hope *et alii* 1989, 15.

[38] Ce dispositif n'était vraisemblablement pas encore en place à l'époque où notre texte a été inscrit : selon C. Desroches-Noblecourt 1985, cette scène est juste antérieure ou contemporaine du règne de Silko, au VI^e^ siècle de notre ère. Auparavant, d'autres représentations du déambulatoire pouvaient jouer le même rôle, de manière plus rudimentaire : c'est le cas d'une autre scène qui ornait l'arrière du *naos* et qui rappelle les deux dieux dont les statues étaient installées côte à côte dans le *naos*, entourés de leur famille divine.

Fig. 4 La chapelle des deux Mandoulis à l'arrière du temple. D'après Höllbl 2004, 131, fig. 191.

B. *Le signe comme lieu de puissance*

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les images divines égyptiennes n'ont pas seulement une fonction d'évocation ou d'identification des entités divines. Qu'il s'agisse d'une statue cultuelle, d'un bas-relief de temple, d'une statuette fruste de terre cuite ou bien encore de l'animal considéré comme l'hypostase d'un dieu, comme sa statue vivante, une effigie peut remplacer le corps d'un dieu[39]. Elle possède, une fois accomplis les rituels appropriés d'animation de l'effigie, les mêmes qualités, la même intensité de réalité, d'existence, que l'être dont elle est le signe[40].

L'image cultuelle – le ξοάνον mentionné plus loin dans l'hymne (l. 16)[41] – matérialise le dieu sur terre et appartient par excellence à cette dernière catégorie : lorsqu'elle a subi l'opération spécifique de l'« ouverture de la bouche » et le rituel de l'animation, son statut relève d'une réalité objective admise par tous[42]. Elle fait partie de ce que Claude Traunecker appelle les « images d'action », c'est-à-dire les statues et images de culte habitées par le *ba* divin, qui sont des lieux de hiérophanie et dont la conservation et l'entretien justifient l'existence même du temple. Toutefois, toute image divine participe du corps du dieu et les images pariétales sont parfois désignées comme des images-*bes* ou encore comme des « images de puissance » (*sehemou*)[43]. C'est probablement face à ces images pariétales, ou à celles de la chapelle adossée – et pas nécessairement face à la statue cultuelle elle-même –, que le visiteur prend conscience de l'animation des représentations du dieu, de la présence divine dont elles sont intensément le signe.

Quoi qu'il en soit, l'emploi du verbe θεάομαι, qui a dans le contexte théâtral le sens très précis de « voir en tant que spectateur », renvoie à une dimension bien particulière de l'expérience religieuse que ménage

---

[39] Comme le rappelle Philippe Derchain, dans son analyse du *PSalt.* 825, dans les rituels, un hippopotame de cire ou de gâteau peut tenir lieu d'hippopotame réel, et il est considéré comme le point d'émergence de la force divine, maléfique dans ce cas précis : Derchain, 1965, 9 ; Säve-Söderbergh 1953, 43.

[40] Hornung 1996, 166.

[41] Le terme qui désigne en général, dans les inscriptions et papyrus d'Égypte, des images processionnelles : cf. Preisigke, Wb III 382 ; *OGIS*, 90, 107.

[42] Ainsi, à Edfou, deux textes gravés sur la frise extérieure de la salle hypostyle décrivent les rites de consécration du temple : après avoir effectué la série complète des opérations du rituel de l'ouverture de la bouche, probablement sur les statues de culte, on assure l'« ouverture de la bouche » du temple lui-même, considéré comme un objet de culte. Voir Blackman & Fairman 1942 ; *Edfou* IV, 330–331.

[43] Traunecker 1979 ; 1991, 88–92.

Fig. 5 Mandoulis l'enfant dans le pronaos de Kalabchah. D'après Hölbl 2004, 126, fig. 180.

la religion égyptienne. La notion de spectacle est tout à fait fondamentale dans le contexte du temple égyptien et de la transmission du savoir aux « laïcs » : la fête égyptienne, occasion exceptionnelle de contact entre le monde du dieu et les fidèles, se dit en effet *khâ*, « apparition », et culmine sur l'apparition processionnelle, en public, de la statue divine[44]. Nous y voyons l'indice d'une mise en scène spectaculaire de l'image ou de la statue divine par le clergé du temple.

Un dispositif architectural du *pronaos* pouvait permettre une telle mise en scène : la fenêtre taillée au sommet du mur nord surmonte une scène où l'enfant solaire est accroupi au-dessus d'un lotus flanqué de deux boutons, émergeant du bassin primordial. À deux moments de la journée, le rayonnement du soleil venait illuminer ce tableau et l'inscription qui l'encadre, inscription qui affirme l'apparition sans cesse renouvelée de Mandoulis (fig. 5).

C'est, semble-t-il, à cette vision que se réfère l'évocation de Mandoulis dans l'hymne comme un dieu rayonnant :

[44] L'importance prise par cette dimension spectaculaire à l'époque impériale a été soulignée par D. Frankfurter : Frankfurter 1998, 58–60. Dans les processions, les *naoi* portatifs étaient souvent munis de portes partielles permettant de jouer sur le visible et le caché. Voir sur cette question Van den Plas 1989.

> ἦλθες, κατὰ καιρὸν ἀνατολὰς ποιο[ύμενος], εἰς τὸν σὸν σηκόν, ξοάνῳ τε σῷ καὶ ναῷ ἔμπνοιαν παρέχων καὶ δύναμιν μεγάλην·
>
> Tu es venu en rayonnant au moment opportun, dans ton temple, donnant à ton image et au sanctuaire le souffle de la vie et une grande puissance.

Répondant à l'appel du visiteur, Mandoulis se lève donc, rayonnant, dans toute sa splendeur solaire. L'apparition du soleil au petit matin (ἀνατολὰς ποιο[ύμενος]) vient donner vie aux représentations du dieu dans le *pronaos*. Ce sont donc les signes de la présence du dieu, les rayons du soleil, sorte de statue vivante du dieu soleil[45], qui viennent animer les signes-représentations (les représentations figurées du dieu), qu'il s'agisse des reliefs pariétaux ou de la statue de culte du dieu.

Notre passage évoque à bien des égards un rituel qui se déroulait chaque matin dans le temple et qui était en principe réservé au prêtre stoliste : ce prêtre, seul à avoir le privilège de « voir le dieu en face », ouvrait le *naos* totalement fermé et obscur de la statue du dieu pour l'éveiller à la vie au contact des rayons du soleil. Ce sont ces vertus régénérantes du soleil que captaient également des cérémonies annuelles – ou plus récurrentes – désignées sous le nom d'Union au Disque. François Daumas a montré qu'il y avait sur le toit du temple de Kalabchah, accessible par un escalier, une chapelle pure, située à un endroit de la terrasse correspondant au fond du sanctuaire et protégé des regards profanes[46]. C'est probablement en cet endroit qu'était célébré le rituel de l'Union au Disque[47]. À Edfou, Dendara ou el-Qal'a, c'était en tout cas dans cette chapelle que, la veille du Nouvel An, la statue divine était portée, ointe et parée pour la grande cérémonie de l'aube, où elle était exposée à la lumière du soleil et rechargée en énergie nouvelle, au moment périlleux pour l'équilibre cosmique que représente le passage à la nouvelle année, lors de la terrible « nuit de Rê ». L'itinéraire de la procession, en circuit fermé, évoquait celui du soleil parcourant sur sa barque le corps de la déesse du ciel, Nout. L'expression de δύναμις μεγάλη, dans notre hymne, correspond aux fonctions de cette cérémonie : l'âme du dieu rejoint son support terrestre en une union mystique qui assure pour une année le maintien

---

[45] De même que les animaux sacrés sont perçus en Égypte comme des statues vivantes des dieux, l'obélisque est compris comme une pétrification du rayon solaire.

[46] Daumas 1970.

[47] L'escalier de Kalabchah, inachevé, ne porte pas d'inscription qui puisse expliciter sa fonction, mais son organisation et celle du toit vont dans ce sens.

de la fertilité et de la prospérité. Tous les temples d'Égypte célébraient simultanément cette fête considérée comme vitale pour le pays.

Notre visiteur aurait-il assisté à une telle cérémonie ? Le terme de ξόανον, au sens de statue processionnelle, peut le laisser penser. Toutefois, l'exiguïté de l'escalier et de la chapelle ne permettait probablement pas à de nombreuses personnes d'assister à la cérémonie et, à Edfou, la Fête du Nouvel An, connue par les représentations ornant l'escalier qui menait au toit, était interdite aux profanes. Toutefois, d'après Maurice Alliot, à Edfou, l'Union au Disque n'était pas seulement célébrée lors du Nouvel An, mais en différentes occasions solennelles, et les rites pouvaient avoir lieu soit dans la *ouabet* (chapelle pure) d'en bas, soit sur les terrasses du temple. Et peut-être un accès au moins visuel était-il possible : dans le temple d'el-Qal'a, d'époque impériale, un système de portes se fermant en deux parties et pouvant fonctionner comme des barrières, a été mis en valeur par Claude Traunecker ; en certaines occasions, des espaces du temple habituellement clos pouvaient être vus par des visiteurs extérieurs triés sur le volet, sans qu'on puisse y entrer[48].

Cette hypothèse est étayée par la mention du « moment opportun » (κατὰ καιρόν), qui évoque des cérémonies de ce type, attestées au Serapeum d'Alexandrie[49]. Grâce à de savants calculs, dans ce sanctuaire, les rayons du soleil venaient illuminer la statue au fond de son *naos* lors de fêtes annuelles (ou bi-annuelles). Au jour précis de la venue du visiteur de Kalabchah, le soleil se serait levé dans l'axe du sanctuaire, illuminant la statue de culte qui se trouvait dans le *naos*, ou bien il aurait éclairé les représentations pariétales du *pronaos* par la fenêtre mentionnée plus haut.

En tout cas, le lexique utilisé ici pourrait tout à fait renvoyer à un discours originel égyptien, adapté en grec par des prêtres égyptiens, tant certains textes d'Edfou évoquent dans les mêmes termes le lever d'Horus-Rê lors de la Fête du Couronnement[50]. Témoin également cet hymne proclamé sous la fenêtre-soupirail de l'escalier conduisant à la terrasse du temple d'Edfou, au cours du rituel d'Union au Disque des statues d'Horus et d'Hathor lors des Fêtes du Siège de la première fête :

[48] Traunecker 1997, 176.
[49] Thélamon 1974.
[50] Voir par exemple Alliot 1954–1959, II, 647.

> Le soleil est apparu du côté de l'orient : la voûte céleste est débarrassée des nuages. Horus de l'Orient brille au ciel, il entre au soupirail du Grand siège. C'est l'âme de l'Orient qui s'élève vers les cieux, et fait resplendir sa lumière par la fenêtre ! L'Horus des Horus se lève ; il s'éloigne vers le ciel, unissant ses rayons à son image sainte : c'est le dieu matinal, c'est Khépri (qui sort) du monde inférieur à l'aube, et dont l'éclat […] ! Râ se manifeste sur la montagne de l'Est, s'élevant au firmament ; sa splendeur illumine le Siège des deux dieux[51] !

Mais à la même époque, dans les contextes rituels du monde gréco-romain, le rayonnement solaire faisait également sens. Dans l'oracle d'Oinoanda, les rayons solaires viendront eux aussi animer la prière adressée au dieu *hypsistos* :

> Τοῦτο πευθομένοισι θεοῦ πέρι ὅστις ὑπάρχει,
> Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερκ[ῆ θε]ὸν ἔννεπεν, εἰς ὃν ὁρῶντας
> εὔχεσθ' ἠώους πρὸς ἀν(α)τολίην ἐσορῶ[ν]τα[ς].
>
> À ceux qui ont interrogé le dieu au sujet de ce qu'il est, il a répondu qu'Éther est le dieu qui voit tout, qu'il faut prier en le regardant, à l'aurore, en se tournant vers l'orient.

La disposition même de l'inscription la soumettait chaque jour au rayonnement du soleil levant[52].

Autrement dit, on a là un point de passage entre les croyances et les pratiques gréco-romaines et égyptiennes, et il n'est pas anodin qu'un rituel du Serapeum d'Alexandrie, rapporté par Rufin d'Aquilée, ait intégré, aux côtés d'un mécanisme d'aimantation des statues de Sarapis et d'Hélios, un dispositif d'éclairage qui illuminait la statue cultuelle de Sarapis[53].

Les représentations du dieu égypto-nubien Mandoulis, illuminées par les rayons du soleil, sont des signes du dieu, à la fois dans l'imaginaire gréco-romain et égyptien. Le rituel proprement égyptien pourra être perçu par le visiteur, à travers ses propres codes culturels, comme grec, et le dieu égyptien, rayonnant, sera accepté comme l'équivalent d'Hélios et d'Apollon[54]. Comme c'était le cas pour Thessalos, dans le

---

[51] Alliot 1954–1959, I, 413.

[52] Un autre oracle d'Apollon insiste sur le rôle des rayons solaires dans la révélation divine : voir Porphyre, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique* V, 8, 11.

[53] Voir là-dessus Thélamon 1974 ; Rufin, *Histoire Ecclésiastique* II, 23.

[54] On sait, grâce à une figurine de terre cuite du musée du Louvre et à des représentations figurées sur des linceuls, qu'à l'époque impériale, l'enfant solaire a été iconographiquement traduit en grec par l'adjonction de rayons solaires et d'un nimbe à son image traditionnelle. Voir, pour la figurine : Paris, musée du Louvre, Inv.

passage cité plus haut, l'effigie divine peut dès lors devenir le lieu de l'épiphanie du dieu, d'une véritable vision.

C. *Le signe comme manifestation*

Même si le texte est très corrompu, il est clair que Mandoulis se montre à son visiteur : [κατ]έδειξάς μοι (l. 10) et φαί[νῃ] (l. 15). Le second terme appartient au vocabulaire technique de l'apparition. Le verbe νεύω (l. 10) est lui aussi à mettre en relation avec la rencontre du dieu : il désigne un signe de la tête ou une inclinaison du corps, mais revêt dans le cadre oraculaire un sens technique que l'on rencontre dans les textes grecs comme égyptiens[55]. C'est bien toutefois la relation de vis-à-vis avec le dieu qui est soulignée ici, par un effet d'anthropomorphisme évident.

Avec le contenu de la vision, on quitte un instant l'ambiance « grecque » de la consultation. Ce passage pose de grosses difficultés de lecture, mais il est clair que se déploient plusieurs tableaux successifs, dont le premier est celui de la barque solaire parcourant le ciel[56].

Cette image évoque des traditions funéraires égyptiennes relatant le voyage nocturne du soleil dans l'au-delà[57]. C'est le motif central de l'ensemble des « Livres du monde inférieur » qui apparaissent au Nouvel Empire : durant la nuit, le soleil poursuit sa course en descendant sur sa barque dans une région inférieure du cosmos, qui est à la fois perçue comme l'au-delà, comme les profondeurs de la terre, mais aussi comme un monde obscur et aquatique, assimilé au Noun, l'« océan » primordial. Parcourant ce « Noun d'en bas », le soleil vieillissant va se régénérer, en même temps qu'il régénère les morts et leur roi, Osiris.

Cet univers apparaît dans le *Livre des Cavernes*, dont des représentations ornent les parois de la tombe de Ramsès VI[58]. En effet, le

---

E 30249 (IIe–IIIe siècle de notre ère, provenance inconnue) ; les linceuls, datés du IIe siècle de notre ère proviennent de Saqqara : Le Caire, Musée égyptien, JE 59117 ; Cracovie, Musée archéologique, MAK/AS/2336. De nombreuses représentations d'Harpocrate radié sont connues par ailleurs.

[55] Voir Dunand 2002. Les textes égyptiens parlent d'« approuver de la tête » ou de « dire non », semble-t-il en relation avec le mouvement de la barque divine en procession : soit le dieu approuve ou réprouve en avançant ou en reculant, soit il fait un choix, dans le cas de réponses multiples, en avançant vers l'*ostracon* où est inscrite la bonne réponse.

[56] Nous avons retenu ici la lecture de H. Lewy.

[57] Hornung 1999, 26 et 83–95.

[58] Sur ce rapprochement : Lewy 1944.

monde souterrain y est divisé en six secteurs successifs, six cavernes (*qereret*) d'où émerge le soleil au matin. Au cours de cette traversée, l'astre illumine le monde des morts, représentés dans leur sarcophage et qui pourraient être les δέμ(μ)ατα, les « formes » aperçues par notre visionnaire. Pendant la nuit terrestre, les défunts bienheureux jouissent de la lumière du soleil, dont sont définitivement privées les ombres des coupables. Le moment central est, dans le secteur 3, la rencontre de Rê avec Osiris en son sarcophage, qui initie la résurrection d'Osiris parallèlement à la régénération du soleil par Tatenen, dieu de la terre, dans le secteur 4. La navigation souterraine du soleil est aussi perçue comme un voyage dans la Nout d'en-bas, Nout étant la divinité du ciel, représentée dédoublée dans les illustrations du *Livre du Jour* et du *Livre de la Nuit*, au Nouvel Empire, par exemple dans la tombe de Ramsès VI. Il n'est donc pas incohérent, dans notre texte, de voir se déployer une vision à la fois souterraine et céleste du voyage nocturne du soleil (ἐν τῷ χρυσῷ [ῥοὶ τὸ σ]κάφος δι[απερῶντα τὸν] οὐράνιο[ν] [π]όλον, l. 11–12). Dans la dernière section du livre funéraire égyptien sont représentées les deux collines dont émerge Rê : la barque solaire est halée hors de l'au-delà par une série de divinités (ἀ[νά]πλο<υ>ν ποιησάμενος ἄνω, l. 13–14). Pour émerger au monde, le *ba* du dieu doit franchir une bande figurant des eaux (τῷ τῆς ἀθανασίας ὕδατι λουσάμενος, l. 14), et dès lors il paraît sous la forme d'un enfant (φαί[νῃ ὡς παιδί]ον, l. 15). Nous retrouvons bien là un certain nombre d'éléments présents dans notre texte, indépendamment même des restitutions de Hans Lewy, ce qui rend vraisemblable une initiation du visiteur aux traditions eschatologiques égyptiennes. En outre, l'image égyptienne du monde nocturne souterrain devait faire résonance, dans l'imaginaire d'une personne hellénisée, avec les cavernes de la nuit orphiques.

Au matin, donc, le soleil reparaît et, si l'on suit la restitution de Lewy, il reparaît sous la forme d'un enfant, conformément aux traditions égyptiennes. C'est alors, au petit jour, que le visiteur a pu porter son regard sur certaines scènes du temple et leur donner un sens enrichi par ses visions nocturnes.

De fait, cette image du soleil enfant émergeant de l'eau est très présente dans le temple de Kalabchah, où Mandoulis est représenté coiffé de la boucle de l'enfance, souvent le doigt à la bouche, accroupi ou assis, parfois sur une fleur et un bassin. Cette représentation renvoie à un mythe de création réputé originaire d'Hermopolis, qui associe la création du monde (la « Première Fois » en égyptien) au premier lever du soleil, sous la forme d'un enfant assis sur une fleur de lotus.

La création du monde pour les Hermopolitains n'est donc que la première fois d'un cycle de levers du soleil[59]. Cette image de l'enfant sur le lotus était complétée par des couleurs maintenant disparues, mais en partie enregistrées par Henri Gauthier : la peau de Mandoulis l'enfant était le plus souvent peinte en vert, couleur associée à la renaissance, ou parfois en noir, couleur du limon fertile du Nil et symbole de régénérescence. En outre, les représentations du dieu portent souvent les yeux incrustés : c'est par exemple le cas dans le *pronaos*, de chaque côté du mur menant au *naos*, et sur le mur ouest du déambulatoire. Elles évoquent là encore le mythe de l'enfant solaire et de son regard qui solidifie le monde et fait ainsi émerger la première butte de terre du magma primordial.

Le contenu même de la vision est donc proprement égyptien, et il y a loin de cette apparition de l'enfant solaire émergeant des cavernes de la nuit à l'identification de Mandoulis à l'Aiôn ou l'Apollon grecs. L'intervention d'intermédiaires était donc nécessaire. De fait, la présence des prêtres est partout perceptible : la disposition même des graffiti montre qu'un personnel du sanctuaire surveillait la préservation des espaces sacrés et tabous, soit en inscrivant lui-même les graffiti, soit en limitant les surfaces offertes aux inscriptions. En effet, aucun graffito n'a été retrouvé dans le *naos* et le *pronaos*, et tous sont concentrés dans un espace bien circonscrit. Bien plus, il est vraisemblable, selon nous, qu'outre les pratiques rituelles traditionnellement associées à la préparation à l'incubation, le visiteur avait reçu en préalable à la vision du dieu une sorte de « catéchèse » égyptienne dont le sens profond était activé par la vision proprement dite.

III. *Bilinguisme des signes*

À l'issue de cette cérémonie solaire et à partir de la vision du dieu, le visiteur affirme connaître l'identité de Mandoulis : « Alors je t'ai reconnu, Mandoulis, comme Hélios, le maître qui voit tout, le souverain universel, l'Aîon qui règne sur toutes choses[60]. »

---

[59] Sauneron 1959 ; Morenz & Schubert 1954.

[60] Nous ne développerons pas ici la question des majuscules à mettre à ἥλιον et αἰῶνα (s'agit-il d'Hélios et d'Aiôn, ou du soleil et de l'éternité ?) qui pose des difficultés importantes mais est somme toute une question de modernes.

La similarité d'un rituel comme celui du Serapeum d'Alexandrie a probablement joué un rôle fondamental dans le rapprochement entre Mandoulis et Hélios. Mais l'assimilation du dieu de Kalabchah avec l'Aiôn divin a peut-être elle aussi un fondement rituel.

En effet, une cérémonie annuelle, qui se déroulait durant la nuit du 5 au 6 janvier, date du solstice d'hiver, dans le Koreion d'Alexandrie, évoque très nettement celle de Kalabchah. Les détails en sont connus par un texte d'Épiphane de Salamine, datant de la deuxième moitié du IVe siècle de notre ère, qui relate qu'on y fêtait, durant toute la nuit, au son des chants et de la flûte, la naissance d'Aiôn[61]. Après le chant du coq, des porteurs de torches entraient dans une caverne souterraine (une chapelle souterraine du Koreion) et en remontaient sur un brancard une effigie en bois représentant un personnage masculin nu, assis, avec le sceau d'une croix sur le front, deux autres sur les mains, deux encore sur les genoux. On la transportait sept fois autour du centre du saint des saints, au rythme des flûtes, des tambourins et des chants, et on la remportait ensuite dans la caverne[62].

Comme dans les textes de Kalabchah, il est ici question d'une « caverne souterraine » et d'un ξοάνον, et le lever du jour revêt une importance particulière. Les rituels du temple de Mandoulis à Kalabchah ont pu être réinterprétés à la lumière de ces cérémonies alexandrines, dont Jean Yoyotte a démontré les origines égyptiennes. Une fois ce point de passage établi, la description du dieu en des termes propres à la religiosité en vogue alors dans l'Empire était facilitée.

Identifié à Hélios et Aiôn, Mandoulis est donc intégré à la vision gréco-romaine des dieux solaires : ses signes épiphaniques sont perçus comme bilingues et le dieu peut dès lors faire l'objet d'une traduction, d'une *interpretatio Graeca*.

Dès le début de l'hymne, l'adresse à Mandoulis comme « Titan » insiste sur sa parenté avec Hélios : si, chez Hésiode, Hélios n'est pas lui-même un Titan, il est le fils du Titan Hypérion et de la Titanide Theia. Mais surtout, les Hymnes Orphiques développent cette thématique. Ainsi, l'Hymne Orphique 8 s'adresse à Hélios en ces termes :

---

[61] *Panarion* LI, 22.

[62] Sur ce texte, voir Belayche 1984 ; Bowersock 1990, 22–28 ; Chuvin & Yoyotte 2003, qui démontrent que le rituel du Koreion est beaucoup moins tardif que ne le pense G. Bowersock.

> μάκαρ, πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα, Τιτὰν χρυσαυγής… κοσμοκράτορ… χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ.
>
> Bienheureux, qui voit tout avec son œil éternel, Titan à l'éclat de l'or, maître du monde, père du temps, Zeus immortel.

La parenté est extrêmement frappante entre ce texte et notre proscynème. On rencontre en effet dans notre hymne, de manière problématique, la racine μάκαρ, avec le terme de Μακαρεῦ (l. 2), qui semble renvoyer à un nom propre, Makarée ; il s'agirait d'un fils d'Hélios, également appelé Makar. Là où l'Hymne Orphique désigne Hélios comme χρόνου πάτερ et qualifie son œil d'αἰώνιον, notre proscynème invoque l'αἰῶνα παντοκράτορα. Enfin, l'adjectif ἀκτινοβόλος de notre hymne, qui n'est pas attesté ailleurs à notre connaissance, développe l'image orphique du Titan χρυσαυγής.

Le rapprochement opéré entre Aiôn, Apollon et Hélios dans les Papyrus Magiques grecs a par ailleurs contribué à l'assimilation de Mandoulis et d'Aiôn[63], et ce sont les mêmes images que développe un hymne attribué à Mésomède, poète crétois de la cour d'Hadrien, où Hélios est explicitement rapproché d'Aiôn :

> Σὺ δ' ὦ λαμπραῖς ἀκτῖσιν
> γαῖαν πᾶσαν πυρσεύων
> Αἰὼν ἀσβέστων φλογμῶν
> ταῖς σαῖς δέρκευ με γλήναις
> ὄλβον χεύων εὐαγῆ
> τῷ σῷ, Παιάν, βακχεύτᾳ
> … Τιτάν
>
> Toi qui avec des rayons éclatants illumines toute la terre, Aiôn aux flammes inextinguibles, regarde moi avec tes yeux, répandant une pure félicité sur ton Bacchant, Paian… Titan[64].

La parenté des épithètes d'Hélios avec celles de l'adresse à Mandoulis de notre texte laisse penser que ce type d'images circulait largement dans l'Empire au IIe et au IIIe siècle. Pour un individu de culture gréco-romaine qui voyait Mandoulis représenté comme un enfant sur une fleur de lotus, le rapprochement devenait possible avec l'Aiôn : on connaît ainsi une intaille magique, conservée à la Bibliothèque nationale de France, où l'enfant sur le lotus est désigné comme ὁ κύριος τῆς

[63] Voir par exemple *PGM*, I, 262–247 ; IV, 1167–1226.
[64] Texte donné dans Nock 1934, 96.

οἰκουμένης[65], titre qui apparaît comme celui de l'Aiôn Éternel dans un papyrus magique[66].

Pour des commentateurs comme Arthur D. Nock, la rhétorique à l'œuvre dans les textes de Kalabchah pointe vers une production gréco-romaine de ces hymnes. Il faudrait chercher du côté d'hommes instruits et intéressés par la religion égyptienne, qui détenaient de hautes fonctions, tel par exemple, à l'époque d'Hadrien, un certain L. Julius Vestinus qui occupait la charge administrative de grand prêtre d'Alexandrie et de toute l'Égypte[67]. Les hauts gradés en inspection dans les garnisons pouvaient tout aussi bien jouer ce rôle. Ainsi, la théologie de l'Aiôn alexandrin convergeait très nettement avec un courant très fort à l'époque antonine dans la politique impériale : Aiôn apparaît en Égypte sous Antonin le Pieux (138–139) comme légende sur une monnaie représentant le phénix pour célébrer un nouveau cycle sothiaque ; le phénix est nimbé et radié, avec dans le champ l'inscription AIΩN. L'animal fabuleux, qui incarnait la durée illimitée et l'éternel retour, revêtait comme Aiôn une dimension solaire et l'usage politique du concept d'*Aeternitas* à l'époque antonine a pu faciliter ce rapprochement : les empereurs étant *inuicti*, ils furent parfois identifiés au soleil et qualifiés comme lui d'*aeterni*. Ces monnaies, qui font référence à une année de crue exceptionnelle, étaient censées véhiculer cette idéologie impériale, idéologie qui devait être particulièrement répandue dans les milieux militaires. La proximité de la garnison de Talmis pourrait alors expliquer ce développement tout alexandrin dans un temple nubien.

Cette vaste diffusion élargit d'autant le cercle des personnes susceptibles d'avoir produit les textes de Kalabchah. Il ne s'agit pas nécessairement de lettrés alexandrins. D'ailleurs, l'auteur de notre texte est tout aussi au fait des traditions égyptiennes du temple. Assimiler Mandoulis à Aiôn, c'est, comme le souligne Françoise Dunand, une façon d'exprimer une vision cyclique d'un « retour perpétuel, promesse de durabilité d'un monde qu'il recrée sans cesse[68] » : c'est donner un habillage grec à des traditions tout à fait égyptiennes, à commencer par celle, déclinée à Kalabchah, de l'enfant solaire sur le lotus. À aucun moment, ni dans la vision cyclique du temps solaire

[65] Delatte & Derchain 1964, 119, n° 152.
[66] *PGM*, XIII, 328.
[67] Cité par Nock 1934, 98.
[68] Dunand 2002, 30.

qui mène à rapprocher Mandoulis d'Aiôn, ni dans son assimilation à Apollon, présente dans de nombreux proscynèmes, on ne renonce complètement au fonds égyptien du dieu. Apollon, on le sait notamment par Hérodote et Élien, était considéré comme l'équivalent grec du dieu Horus. Or, souvenons-nous que l'hôte de Kalabchah est un dieu double. Les épithètes apolliniennes rappellent ici l'autre versant de la personnalité de Mandoulis, son aspect Horien. De surcroît, la vision d'un Apollon rayonnant s'accorde très bien avec le modèle du dieu Horus-Rê d'Edfou, qui a servi de modèle à l'élaboration de Mandoulis : en effet, à Edfou, ce dieu est souvent décrit comme un dieu qui lance ses rayons à la manière de flèches. Un équivalent égyptien d'ἀκτινοβόλος serait « celui qui jette ses rayons » (*setwt, seti*), épithète très fréquente d'Horus à Edfou.

Cette maîtrise des traditions égyptiennes nous semble le signe d'une production sacerdotale égyptienne, à une époque où le clergé égyptien pouvait chercher à assurer la promotion des cultes traditionnels en utilisant les nouveaux cadres de l'hellénisme[69]. Le récit de Thessalos faisait d'ailleurs état, à Thèbes et dans ses nombreux temples, de « prêtres amis des lettres et savants en maintes sciences ». Un exemple particulièrement frappant de cet hellénisme sacerdotal nous est livré par les archives d'une famille attachée au temple de Min (Pan), à Panopolis, pendant la première moitié du IVe siècle de notre ère. Propriétaires de biens fonciers importants dans la région, ses membres portent souvent un nom double, romain et égyptien, et occupent des fonctions qui démontrent une aisance dans les deux sphères. Ainsi, le dénommé Horion, fils d'Aurelius Petearbeschinis et d'Aurelia Senpasis, prêtresse, est à la fois prêtre de Min et archiprophète de nome. Son frère Ammon est un érudit qui a laissé de sa main un fragment de l'*Odyssée* et une liste de philosophes grecs avec leurs disciples. Il se montre par ailleurs capable de se frayer un chemin dans la bureaucratie alexandrine quand il s'agit de négocier le statut sacerdotal de son neveu[70]. Un troisième frère, Harpocration, est panégyriste à la cour impériale[71]…

---

[69] Nous renvoyons ici à la définition du concept d'hellénisme proposée par G. Bowersock : Bowersock 1990, 1–13. Voir Cameron 1965, 474–475, sur les prêtres poètes et sur la Thébaïde comme grand centre d'hellénisme à l'époque byzantine ; Yoyotte 1969 ; Tait 1992 ; Clarysse 1993 ; Frankfurter 1998, 222–223 ; 2000 ; 2003.

[70] Willis 1978 ; 1979.

[71] Browne 1977.

A. *Le bilinguisme des papyrus magiques*

Quant aux textes grecs avec lesquels des parallèles ont été proposés pour notre inscription, il apparaît qu'hormis la proximité formelle avec certains oracles d'Asie Mineure, il s'agit majoritairement des soi-disant « Papyrus Magiques Grecs », dont on sait qu'ils ont été composés pour beaucoup dans des milieux sacerdotaux égyptiens. La mythologie solaire égyptienne développée dans le cadre de notre oracle est ainsi reprise dans un papyrus magique où, pour obtenir un rêve oraculaire, on invoque « celui qui fait trembler, celui qui tonne, celui qui a avalé le serpent, qui accompagne la lune et heure par heure élève le disque solaire[72] ». En particulier, parmi ces Papyrus Magiques grecs, dix manuscrits en égyptien et en grec du III^e^ siècle de notre ère, la collection Anastasi, viennent tous d'un même milieu sacerdotal thébain. L'association du démotique avec du vieux copte et du grec, souvent de la même main, dans plusieurs manuscrits implique l'existence de scribes et de lecteurs à l'aise en grec et en égyptien. Par ailleurs, la thématique des formules elles-mêmes reflète très nettement les traditions des temples et des maisons de vie[73].

Ce travail de réinterprétation et d'adaptation des traditions et des textes anciens à des situations nouvelles, cette propension à intégrer un nouveau lexique, de nouveaux noms divins (Rê devient Hélios, Horus Apollon, etc.) et de nouvelles méthodes rituelles se situent dans le prolongement des activités traditionnelles des maisons de vie. Un des manuscrits de la collection Anastasi, qui combine des formules en grec, en démotique et en vieux copte, est d'ailleurs inscrit au dos d'un manuscrit démotique du « mythe de l'œil du Soleil[74] ». Ce texte mythologique, connu par des manuscrits démotiques, a fait l'objet d'une traduction grecque au III^e^ siècle de notre ère, témoignant des capacités des scribes égyptiens à habiller leurs dieux à la grecque[75].

Enfin, un aspect tout à fait fondamental de notre hymne, à savoir l'idée que la révélation divine plus que la rationalité permet d'accéder à la connaissance vraie et assurée, est présent dans le corpus des Papyrus Magiques Grecs[76]. Dans la magie, la révélation divine porte

---

[72] *PGM*, VII, 366–368.
[73] Tait 1995 ; Frankfurter 1998, 229.
[74] *PGM*, II = Leiden I 384v. Voir Ritner 1995, 3337–3338.
[75] West 1969 ; de Cénival 1988.
[76] Ainsi, dans le Grand Papyrus magique de Paris, le dieu solaire apparaît sous la forme d'un jeune homme rayonnant et révèle les vérités du monde directement

souvent sur le vrai nom de la divinité, car ce nom s'identifie à l'être même du dieu et sa connaissance permet au magicien de se rendre maître de toute la force divine – on rencontre cette thématique tout à fait égyptienne dans le mythe du « Nom caché de Rê », utilisé par la magicienne Isis pour prendre pouvoir sur lui. Dans notre document, le nom joue également un rôle central, dans la mesure où il est au fondement même de la démarche d'*interpretatio*.

Traduire en grec les traditions égyptiennes est devenu à l'époque gréco-romaine une ambition claire des prêtres égyptiens. Mais, comme l'a démontré David Frankfurter, le choix du fonds à traduire a sensiblement évolué depuis l'époque hellénistique où on reprenait surtout les anciens thèmes de la littérature royale, la *Königsnovelle*[77]. De plus en plus, les prêtres mettent l'accent sur la divination et la révélation directe du divin – un texte comme le *Songe de Nectanébo* montre bien l'articulation entre ces deux thématiques au début de l'époque impériale[78]. Dans la collection Anastasi, on s'intéresse surtout aux charmes d'amour et aux rituels de révélation et de divination. « Le rituel sacerdotal archaïque de consultation de la volonté divine, le *peh-netjer*, devient une pratique presque mystique de rencontre directe du dieu par un rêve ou une vision[79]. »

B. *Les mutations de la pratique oraculaire*

Dans le cas qui nous occupe, Mandoulis est dès le départ un dieu oraculaire qui « vient à celui qui l'appelle », disent les textes hiéroglyphiques du temple, mais cet aspect fait ici l'objet d'un développement tout à fait intéressant. Les différents dieux gréco-romains dont il est rapproché sont des dieux oraculaires. Ainsi, Aiôn est une divinité liée à la maîtrise du temps et du destin, comme l'exprime l'attribut du

---

au dédicant : *PGM*, IV, 634–639 et 710–715. On retrouve également cette thématique de la révélation comme source de la véritable connaissance dans un autre corpus de textes émanant des milieux sacerdotaux égyptiens, le *Corpus Hermeticum*, qui se donne souvent pour une révélation d'Hermès-Thoth apparaissant en songe à l'un de ses disciples.

[77] Frankfurter 1998, 224–225.

[78] *POxy*. XI, 1381 (IIe siècle de notre ère). Tout en se maintenant dans la thématique de la *Königsnovelle*, ce récit insiste sur les réticences du héros à traduire en grec les traditions concernant Imhotep (Asclépios) et en particulier sur l'épiphanie du dieu, qui lui enjoint d'effectuer cette traduction. Il s'agit là d'une véritable propagande sacerdotale, dont on retrouve des éléments dans le dossier de Kalabchah : voir *IM*, 168, v. 24–25 et 33–34.

[79] Frankfurter 1998, 230 ; voir sur cette question Ritner 1993, 214–220.

zodiaque qui lui est souvent prêté en tant que dieu *chronokratôr* et *kosmokratôr*[80]. Assurant l'écoulement cyclique du temps, il est relié à la *Tuchê* et devient *Heimarmenê*, le Destin. C'est dans ce cadre que les textes magiques s'adressent à lui, insistant sur son aspect bienfaisant, providentiel, dans l'espoir de s'assurer sa bienveillance efficace[81].

Par ailleurs, les épithètes que reçoit Mandoulis au début de l'hymne sont celles qui sont utilisées dans les autres proscynèmes en relation avec Apollon, qui n'est pas nommé ici : dans l'hymne de Maximus, Mandoulis est appelé « *Phoibos* Apollon », « Mandoulis Apollon *Pythios* » ailleurs. Le nom de « Titan », dans les hymnes orphiques ou magiques, désigne d'ailleurs souvent Apollon[82], et si l'adjectif μάκαρ qualifie diverses divinités, c'est particulièrement vrai d'Apollon, notamment dans l'épigramme de Maximus : l'invocation de Mandoulis comme Μακαρεῦ pourrait y renvoyer ici. L'adjectif λαμπρός, enfin, renvoie indirectement au dieu, dont une des épithètes récurrentes est λαμπρότατος[83].

On cherche donc dans ces textes à promouvoir le visage oraculaire de Mandoulis. Comme l'a démontré David Frankfurter, ce qui jusque là était réservé à la classe sacerdotale dans le cadre d'une révélation privée s'étend à un public plus large, probablement du fait des très grandes difficultés que les temples égyptiens connaissent à partir du IIIe siècle[84]. Les prêtres de Kalabchah ont su saisir l'occasion de diffuser auprès de visiteurs curieux de nouvelles expériences religieuses, des connaissances et des pratiques jusque-là « ésotériques ». On connaît plusieurs exemples de sanctuaires réaménagés pour permettre une consultation directe du dieu, comme c'est le cas à Abydos avec l'oracle de Bès ou encore vraisemblablement dans le temple d'Isis et Sarapis à Kysis, dans l'oasis de Kharga[85]. Il s'agissait de répondre à

---

[80] Voir, par exemple, une mosaïque du milieu du IIIe siècle de notre ère à Antioche sur l'Oronte, dans ce qu'on a appelé la Maison des Aiôn : Levi 1947, I, 197–198 et II, pl. XLIIId ; voir également Quet 1981.

[81] Voir Belayche 1984, 18.

[82] C'est le cas, par exemple, dans le *PCorn*. 21, 11, 269 (Philadelphie, an 25 de notre ère), où l'épithète est appliquée à Apollon Pythien.

[83] Ronchi 1974–1977, III, 642–643. Dans les autres textes de Kalabchah, il est explicitement attribué à Mandoulis-Apollon : *IM*, 168, 23. L'adjectif λαμπρός est également employé pour qualifier les joues de Mandoulis-Apollon : *IM*, 167, 11.

[84] Frankfurter 1998, 145–197 ; 2005 ; voir déjà Vernus 1977.

[85] Après la fin du fonctionnement du culte, une chapelle a été ajoutée au sud du temple, dans la deuxième moitié du IVe siècle. Un espace a été aménagé, entouré d'un mur de briques enduit et décoré, et un trou fut ensuite percé dans le mur du temple

des attentes culturelles et religieuses nouvelles, et la présence d'une garnison militaire, à Talmis comme à Kysis, a probablement été l'élément déterminant de cette démarche des prêtres, avec laquelle elle est d'ailleurs chronologiquement concomitante.

Il faut donc revenir sur la nature et les objectifs des hymnes à Mandoulis. Que la vision de notre visiteur ou encore celle de Maximus aient réellement eu lieu importe peu, et il serait bien difficile de le dire. Ce qui nous semble plus porteur de sens, c'est que ces textes ont été rédigés de la même main, dans un cadre contrôlé par le clergé. Il semble même hautement probable que les prêtres en soient les auteurs[86]. L'usage du grec semble parallèlement indiquer une volonté de diffusion la plus étendue possible. Comme dans tout proscynème, la lecture du texte contribue à en réactiver les effets, mais ne s'agit-il pas aussi pour les prêtres d'assurer une certaine publicité à leur consultation oraculaire auprès d'éventuels visiteurs ? Ne faudrait-il pas distinguer les proscynèmes courts et classiques, vraisemblablement laissés par des soldats à la suite de leur passage dans le temple, de ces proscynèmes longs et développés ? De fait, un aspect surprenant de ces textes, pour lesquels nous avons souligné les grandes similitudes avec certains documents du *Corpus Hermeticum* et des Papyrus Magiques, est, d'une part, qu'ils sont inscrits dans un temple et ne relèvent pas de la sphère exclusivement privée, et d'autre part, qu'ils rendent publique une rencontre dont la teneur est en général maintenue secrète – même si l'objet de la révélation, de la compréhension même est ici éludé. En effet, dans les autres textes connus, le fidèle élu pour la révélation reçoit la recommandation de garder le silence sur les doctrines révélées : André Jean Festugière souligne l'existence d'une véritable loi du silence dans l'hermétisme[87], mais aussi dans les Papyrus Magiques[88], ou encore dans la révélation du médecin Thessalos. C'est loin d'être le cas ici, et la présence du texte dans la cour du temple nous incite à penser qu'on a affaire à un véritable appareil de promotion dans lequel pourraient prendre place les « conseils de piété » de Sansnos. On peut

---

entre la chapelle de briques et le sanctuaire intérieur, offrant un dispositif pour un oracle parlant en direction de la nouvelle chapelle : Dunand 1991, 246 ; Frankfurter 1998, 167–168 ; Frankfurter 2005.

[86] F. Dunand a d'ailleurs souligné l'importance, à cet égard, de la célébration de la « sainte Talmis » et de la divinité principale de la région, Isis, à la fin du proscynème : Dunand 2002, 38, n. 68.

[87] Festugière 1939, 50.

[88] Par exemple *PGM*, IV, 556–560.

d'ailleurs se demander si ce dernier ne faisait pas partie des membres du clergé disponibles dans le temple pour encadrer la consultation. Il fallait bien en effet des interprètes des signes du dieu, interprètes dont la présence est gommée dans le texte pour restituer l'immédiateté de la rencontre avec Mandoulis.

Un autre élément important nous semble être une fresque dont des restes situés dans la cour à deux pas de notre proscynème, sur l'entrecolonnement de la façade de la salle hypostyle, ont été photographiés par Henri Gauthier. On entrevoit une représentation d'un personnage anthropomorphe à tête de faucon, vêtu en soldat et nimbé. Henri Gauthier précise que cette peinture ne peut être datée de l'époque copte car elle se trouvait sous l'enduit que les chrétiens ont appliqué sur les murs de Kalabchah avant d'y peindre leurs propres représentations. Cette divinité nimbée évoque des figurations d'Horus soldat nimbées et radiées, dont l'une en particulier semble liée à un culte oraculaire : c'est la seule statue « parlante » connue en Égypte et elle s'intégrait vraisemblablement à un oracle parlant, fonctionnant tout particulièrement dans un contexte militaire (fig. 6)[89]. Pour un public de soldats, ce type de représentation pouvait être éloquent sur la nature du dieu du sanctuaire et contribuer à éveiller une pieuse curiosité.

Les conseils de piété de Sansnos, appelant les visiteurs à honorer les dieux locaux, et cette peinture de faucon militaire nimbé fonctionnaient, selon nous, en complément de la description de Mandoulis dans notre hymne : la fresque renvoie bien à un Mandoulis rayonnant et apollinien, sous la forme d'Horus, l'Apollon égyptien. Une telle peinture n'a pu être réalisée qu'avec l'accord, et même probablement sur la commande des prêtres : ce faisant, ils ont reconstruit un nouveau σημεῖον du dieu, une nouvelle représentation figurée correspondant à son nouveau public[90].

Tous ces documents témoignent de l'ampleur de l'innovation religieuse dont ont su faire preuve les clergés égyptiens à l'époque impériale. Il n'est pas anodin qu'ils aient concentré leur intérêt sur la consultation oraculaire. La divination traditionnelle dans le cadre des

[89] Loukianoff 1936.

[90] Un autre cas de transformation de l'iconographie des dieux dans le cadre du temple est visible dans le mammisi du dieu Toutou à Ismant el-Kharab (Kellis), actuellement fouillé par O. Kaper dans le cadre du Dakhlah Oasis Project. Par ailleurs, les hymnes d'Isidoros dans le temple d'Isis-Renenoutet à Narmouthis, dans le Fayoum, mettent également en valeur la démarche de traduction pour les Grecs des traditions égyptiennes, sans doute destinée à attirer un public nouveau.

Fig. 6 Une statue parlante. Photographie G. Tallet, avec l'aimable autorisation du Musée égyptien du Caire.

processions de la barque divine, trop exceptionnelle pour répondre aux attentes permanentes des fidèles et probablement trop coûteuse en une période de fort déclin économique des temples, cède ici la place, sans nécessairement disparaître pour autant, à une nouvelle technique rituelle. L'évolution de la relation du fidèle au dieu dans le sens d'une piété personnelle, amorcée en Égypte depuis le Nouvel Empire[91], s'adapte à une curiosité que des individus comme Jamblique ont par la suite emblématisée[92]. La concurrence était par ailleurs forte avec

[91] Frankfurter 1998, 145–197.
[92] Carlier 1974 ; Athanassiadi 1993.

d'autres modèles religieux alors en plein essor, et il importait d'assurer la promotion de son propre dieu.

Tout en ouvrant le temple sur l'extérieur, les prêtres ont toujours su en contrôler les espaces interdits. Ils n'ont pas abandonné les croyances traditionnelles en les adaptant à la nouvelle *lingua franca*, le grec[93], mais ont par là même démocratisé l'accès aux mystères divins et rendu la parole du dieu lisible par tous, au point d'en faire un *medium* de promotion de leur consultation oraculaire. Pour autant, les lettres inscrites sur les parois du temple ne perdent pas leur valeur numineuse. Les hiéroglyphes demeurent les *medou-netjer*, les paroles des dieux : ils sont l'écriture du monde[94]. Et même si le grec remplace peu à peu l'égyptien, même dans les milieux sacerdotaux les plus conservateurs, une véritable fascination, voire une vénération pour les signes hiéroglyphiques perdure. Ainsi, dans la famille très hellénisée d'Horapollon, au IV^e^ siècle de notre ère, alors qu'on enterre son oncle Heraiskos « selon les coutumes appropriées pour les prêtres », miraculeusement, des hiéroglyphes lumineux apparaissent sur le linceul[95]. Le caractère presque magique de ces signes, que l'on constate d'ailleurs sur de nombreux linceuls de la même époque (certains sont ornés de pseudo-hiéroglyphes), va précisément de pair avec une compréhension fantaisiste de leur signification, dont l'ouvrage d'Horapollon donne un bon exemple.

Ce sont peut-être ces σημ(ε)ῖα λαμπρά, lumineux, porteurs d'un éclat divin mais qu'on comprend de moins en moins, qu'évoque le début de notre hymne. On en verra une récupération magique dans les *charaktêres* des gemmes gravées[96].

En définitive, l'obtention des signes de Mandoulis a contribué à établir un lien entre deux mondes qui coexistent de fait sur les murs de Kalabchah mais ne se rencontrent pas : ils s'expriment d'une part à travers les textes hiéroglyphiques du temple, d'autre part à travers les graffiti grecs des visiteurs, et investissent des espaces différents. Les textes hiéroglyphiques se développent en particulier dans le *naos* et le *pronaos*, espaces interdits d'accès aux visiteurs, tandis que les graffiti

---

[93] Voir Fowden 1986, 43–44 ; Bowersock 1990, 1–13.

[94] Voir, sur cette question, Vernant (dir.) 1974 et la contribution de J.-J. Glassner dans le présent volume.

[95] Damascius, fr. 174.

[96] Voir, dans le présent volume, la contribution d'A. Mastrocinque.

grecs s'installent dans des espaces plus ouverts, comme le mur d'enceinte, la cour ou le déambulatoire à l'extérieur du *naos*, dont le décor est pour l'essentiel inachevé et où les textes hiéroglyphiques n'ont pas été gravés. D'une certaine manière, en faisant inscrire ces hymnes, les prêtres égyptiens auront continué l'entreprise de décor du sanctuaire, demeurée inachevée faute de soutien impérial. Mais ils l'auront fait dans la nouvelle langue et selon les nouveaux codes de la société dans laquelle ils vivaient. Les graffiti nubiens qui ornent les murs du temple et témoignent de la perpétuation de l'oracle de Kalabchah après la fermeture du temple, jusqu'au v^e^ siècle de notre ère, attestent la réussite de leur entreprise.

Bibliographie

Accorinti, D. & Chuvin, P. (dir.) 2003, *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alexandrie : Edizioni dell'Orso.

Alliot, M. 1954–1959, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale (Bibliothèque d'études de l'IFAO 20).

Arnold, D. 1975, *Die Tempel von Kalabsha*, Wiesbaden-Berlin : Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo.

Assmann, J. 1978, « Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor : Zeugnisse "Persönlicher Frömmigkeit" in thebanischen Privatgräbern der Ramessidenzeit », *Revue d'égyptologie* 30, 22–50.

Athanassiadi, P. 1993, « Dreams, Theurgy and Freelance Divination : The Testimony of Iamblichus », *Journal of Roman Studies* 83, 115–130.

Beatrice, P. F. 2001, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde : Brill (Supplements to *Vigiliae Christianae* 56).

Belayche, N. 1984, « Aiôn : vers une sublimation du temps », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, II^e^–XIII^e^ siècles, Paris 9–12 mars 1981*, Paris : CNRS, 11–29.

Bernand, A. 1988, « Le statut de l'image divine dans l'Égypte hellénistique », dans *Mélanges Pierre Lévêque*, I, Besançon : Université de Besançon/Les Belles Lettres, 33–47.

Blackman, A. M. & Fairman, H. 1942, « The Myth of Horus at Edfu. II », *Journal of Egyptian Archaeology* 28, 1942, 75–91.

Boespflug, F. & Dunand, F. (dir.) 1997, *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris : Cerf.

——. 2002, *Voir les dieux, voir Dieu*, Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg.

Bowersock, G. W. 1990, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor : The University of Michigan Press.

Brown, P. 1983, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris : Gallimard, 1983 (1^re^ éd., 1978).

Browne, G. M. 1977, « Harpocration Panegyrista », *Illinois Classical Studies* 2, 184–196.

Burstein, S. M. 1998, « Paccius Maximus : A Greek Poet in Nubia or a Nubian Greek Poet ? », *Cahiers de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille* 17/3, 47–52.

Busine, A. 2005, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e^–VI^e^ siècles)*, Leyde-Boston : Brill.

Cameron, A. 1965, « Wandering Poets : A Literary Movement in Byzantine Egypt », *Historia* 14, 470–509.
Carlier, J. 1974, « Science divine et raison humaine », dans Vernant (dir.) 1974, 249–263.
Caseau, B., Cheynet, J.-Cl. & Déroche, V. (dir.) 2006, *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à P. Maraval*, Paris : Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance.
Cénival, F. de 1988, *Le mythe de l'œil du soleil*, Sommerhausen : Zauzich (Demotische Studien 9).
Chantraine, P. 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klinksieck.
Chuvin, P. & Yoyotte, J. 2003, « Autour du solstice d'hiver : Épiphane et les fêtes alexandrines de l'Éternité », dans Accorinti & Chuvin (dir.) 2003, 135–145.
Clarysse, W. 1992, « Some Greeks in Egypt », dans Johnson (dir.) 1992, 51–56.
——. 1993, « Egyptian Scribes Writing Greek », *Chronique d'Égypte* 69, 186–201.
Curto, S., Maragioglio, V. & Rinaldi, C. A. 1965, *Kalabsha*, Rome (Orientis Antiqui Coll. V).
Daumas, F. 1970, *La Ouabet de Kalabcha*, Le Caire : Centre de documentation et d'études de l'ancienne Égypte.
Delatte, A., & Derchain, P. 1964, *Bibliothèque nationale, Cabinet des médailles et antiques. Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris : Bibliothèque nationale de France.
Derchain, P. 1965, *Le Papyrus Salt 825 (BM 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles : Palais des académies (Mémoires de l'Académie royale de Belgique 58).
Desroches-Noblecourt, C. 1985, « Les zélateurs de Mandoulis et les maîtres de Ballana et de Qustul », dans *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, I, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale (Bibliothèque d'études de l'IFAO 97), 199–218.
Dunand, F. 1991, « Miracles et guérisons en Égypte tardive », dans Fick & Carrière (dir.) 1991, 235–250.
——. 1997, « Lieu sacré païen et lieu sacré chrétien. Autour des pèlerinages », dans Boespflug & Dunand (dir.) 1997, 239–258.
——. 2002, « Le désir de connaître Dieu. Une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha », dans Boespflug & Dunand (dir.) 2002, 23–38.
Dunand, F., Wirth, J. & Spieser, J.-M. (dir.) 1991, *L'Image et la production du Sacré*, Paris : Méridiens/Klincksieck.
Edfou I : De Rochemonteix, M., Chassinat, É., *Le temple d'Edfou*, I, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1987 (2e éd. revue et corrigée par S. Cauville et D. Devauchelle).
Edfou IV : Chassinat, É., *Le temple d'Edfou*, IV, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1929.
Elsner, J. & Rutherford, I. (dir.) 2006, *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford : Oxford University Press.
Festugière, A. J. 1939, « L'expérience religieuse du médecin Thessalos », *Revue Biblique* 48, 45–77.
——. 1950, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris : Les Belles Lettres.
FHN : Eide, T., Hägg, T., Pierce, R. H. & Török, L. (éd.), *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD*, 4 vol., Bergen : University of Bergen, 1994–2000.
Fick, N. & Carrière, J.-C. (dir.) 1991, *Mélanges Étienne Bernand*, Paris : Les Belles Lettres.
Fowden, G. 1986, *The Egyptian Hermes. An Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge : Cambridge University Press.
Frankfurter, D. 1998, *Religion in Roman Egypt : Assimilation and Resistance*, Princeton : Princeton University Press.

——. (dir.) 1998, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leyde : Brill.
——. 2000, « The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt : Religious Worlds and Actors », *Archiv für Religionsgeschichte* 2/2, 162–194.
——. 2003, « Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt », *Journal of Early Christian Studies* 11/3, 339–385.
——. 2005, « Voices, Books and Dreams : The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt », dans Johnston & Struck (dir.) 2005, 233–254.
——. 2006 a, « Espaces et pèlerinages dans l'Égypte de l'Antiquité tardive », dans Caseau, Cheynet & Déroche (dir.) 2006, 203–221.
——. 2006 b, « Urban Shrines and Rural Saint in Fifth-Century Alexandria », dans Elsner & Rutherford (dir.) 2006, 436–449.
Gauthier, H. 1909, « Cinq inscriptions grecques de Kalabchah (Nubie) », *Annales du Service des Antiquités d'Égypte* 10, 68–76.
——. 1911, *Le temple de Kalabchah*, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale.
Griffiths, F. L. 1929, « Meroitic Studies VI », *Journal of Egyptian Archaeology* 15, 69–74.
Habachi, L. 1969, « Divinities Adored in the Area of Kalabsha, with a Special Reference to the Goddess Miket », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 24, 169–183.
Hölbl, G. 2004, *Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel*, II. *Die Tempel des römischen Nubien*, Mayence : von Zabern.
Hope, C. *et alii* 1989, « Dakhleh Oasis Project : Ismant el-Kharab 1991–1992 », *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 19, 1–26.
Hornung, E. 1996, *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, 1996 : Lebaud (1re éd., 1989).
——. 1999, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Ithaca-Londres : Cornell University Press.
IM : Bernand, É., *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris : Les Belles Lettres, 1969.
Johnson, J. H. (dir.) 1992, *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago : The University of Chicago Press.
Johnston, S. I. & Struck, P. T. (dir.) 2005, *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde-Boston : Brill.
Kakosy, L. 1964, « Osiris-Aiôn », *Oriens Antiquus* 3, 15–25.
——. 1978, « Einige Probleme des Ägyptischen Zeitbegriffes », *Oikumene* 2, 95–111.
Levi, D. 1947, *Antioch Mosaic Pavements*, 2 vol., Princeton : Princeton University Press.
Lewy, H. 1944, « A Dream of Mandulis », *Annales du Service des Antiquités d'Égypte* 44, 227–234.
Liddell, H. J., Scott, R., Jones, H. S. 1996, *Greek-English Lexicon*, Oxford : Clarendon Press.
Loukianoff, G. 1936, « Une statue parlante ou oracle du dieu Ré-Harmakhis », *Annales du Service des Antiquités d'Égypte* 36, 187–193.
Merkelbach, R. & Stauber, J. 1996, « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica* 27, 1–53.
Morenz, S. & Schubert, J. 1954, *Der Gott auf der Blume, eine Ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung*, Ascona : Artibus Asiae.
Nock, A. D. 1928, « Oracles théologiques », *Revue des études anciennes* 30, 280–290.
——. 1934, « A Vision of Mandulis Aion », *Harvard Theological Review* 27, 53–104.
OGIS : Dittenberger, W., *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae*, Leipzig : Hirzel, 1903–1905.
PGM : Preisendanz, K. (éd.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig-Berlin : Teubner, 1928–1931 (2e éd. par A. Henrichs, Stuttgart, 1973).

Preisigke, Wb : Preisigke, F., *Wörterbuch der Grieschichen Papyrusurkunden*, Heidelberg-Berlin : G. Preisigke, 1924–1931.
Puchstein, O. 1880, *Epigrammata Graeca in Aegypto*, Strasbourg : Truebner.
Quet, M.-H. 1981, *La mosaïque cosmologique de Mérida : propositions de lecture*, Paris : De Boccard (Publications du Centre Pierre Paris 6).
Quirke, S. (dir.) 1997, *The Temple in Ancient Egypt. New Discoveries and Recent Researches*, Londres : British Museum Press.
Ritner, R. K. 1993, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago : Oriental Institute of University of Chicago.
——. 1995, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire : The Demotic Spells and Their Religious Context », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 18, 5, Berlin-New York, 3333–3379.
Robert, L. 1971, « Un oracle gravé à Oinoanda », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 597–619.
Ronchi, G. 1974–1977, *Lexicon Theonymon rerum sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris ostracis titulis Graecis Latinisque in Aegypto repertis laudantur*, 5 vol., Milan : La Goliardica.
Rutherford, I. 1998, « Island of the Extremity : Space, Language and Power in the Pilgrimage Traditions of Philae », dans Frankfurter (dir.) 1998, 229–256.
Sauneron, S. 1959, « Les Songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne », dans *Les Songes et leur interprétation*, Paris : Seuil, 17–61.
Säve-Söderbergh, T., 1953, *On Egyptian Representation of Hippopotamus Hunting as Religious Motive*, Upsala : C. W. K. Gleerup (Horae Soederblomianae 3).
SB : Preisigke, F., *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1915–.
Stock, H. & Siegler, K. G. 1965, *Kalabsha, der grösste Tempel Nubiens und das Abenteuer seiner Rettung*, Wiesbaden : Brockhaus.
Tait, W. J. 1992, « Demotic Literature and Egyptian Society », dans Johnson (dir.) 1992, 303–310.
——. 1995, « Theban Magic », dans Vleeming (dir.) 1995, 169–182.
Thélamon, F. 1974, « Sérapis et le baiser du soleil », *Antichità alto-adriatiche (Aquileia e l'Africa),* 5, 227–250.
Traunecker, C. 1979, « Manifestations de piété personnelle à Karnak », *Bulletin de la Société française d'égyptologie* 85, 1979, 22–31.
——. 1991, « Observations sur le décor des temples égyptiens », dans Dunand, Wirth & Spieser (dir.) 1991, 77–101.
——. 1997, « Lessons from the Upper Egyptian Temple of el-Qal'a », dans Quirke (dir.) 1997, 168–178.
Van den Plas, D. 1989, « "Voir" Dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *Bulletin de la Société française d'égyptologie* 115, 4–35.
Vernant, J.-P. (dir.) 1974, *Divination et rationalité*, Paris : Seuil.
Vernus, P. 1977, « Le dieu personnel dans l'Égypte pharaonique », dans *Centre interdisciplinaire d'étude de l'évolution des idées, des sciences et des techniques. Colloques de la Société Ernest-Renan*, Orsay, 143–157.
Vleeming, S. P. (dir.) 1995, *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the graeco-Roman Period (P. Lugd.-Bat. 27)*, Leyde : Brill (Papyrologica Lugduno-Batava 27).
Volokhine, Y. 1998, « Les déplacements pieux en Égypte pharaonique : sites et pratiques cultuelles », dans Frankfurter (dir.) 1998, 51–97.
West, S. 1969, « The Greek Version of the Legend of Tefnut », *Journal of Egyptian Archaeology* 55, 161–183.
Willis, W. H. 1978, « Two Literary Papyri in an Archive from Panopolis », *Illinois Classical Studies* 3, 140–153.

——. 1979, « The Letter of Ammon of Panopolis to his Mother », dans *Actes du XV^e Congrès international de papyrologie*, Bruxelles (Papyrologia Bruxellensa 17), 98–115.
Yoyotte, J. 1960, « Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne », dans *Les pèlerinages*, Paris : Seuil (Sources Orientales 3), 17–74.
——. 1969, « Bakhtis : religion égyptienne et culture grecque à Edfou », dans *Religions en Égypte hellénistique et romaine (Colloque de Strasbourg, 16–18 mai 1967)*, Paris : Presses Universitaires de France, 127–141.

LES PREMIERS CHRÉTIENS ET LES SIGNES DU CIEL

François Bovon

Membres, à l'origine, d'une secte juive, les premiers chrétiens connaissent les Écritures d'Israël et se rappellent les enseignements de leur maître[1]. Ils savent que Dieu a donné des signes à son peuple durant l'Exode fondateur (Dt 6, 22), qu'il a même commencé sa campagne de signes plus tôt, en offrant l'arc-en-ciel à Noé après le déluge (Gn 9, 12–16) et la circoncision à Abraham à la suite de l'élection (Gn 17, 9–13), et qu'il a continué à établir des marques visibles de sa présence invisible. Les prophètes Élie, Élisée et Ésaïe en ont été les agents et les témoins (1 R 13, 3–6 : l'autel se fend et la graisse se répand ; 2 R 19, 29 : des temps d'épreuves arrivent ; 20, 8–11 : l'ombre recule de dix degrés). Ces flèches qui confèrent un sens au présent pointent aussi vers l'avenir : les noms que le prophète Osée choisit pour ses enfants annoncent des interventions de Dieu (qu'une fille s'appelle Lo-Rouhama, c'est-à-dire Non-Aimée, tient lieu d'oracle de malheur, Os 1, 6)[2]. Quand la vague apocalyptique se répand, les Sages reçoivent des visions (voir Dn 7 ; 8 et 10) et interprètent des signes (voir Dn 5, 5–30) dont certains ont trait à la fin (voir Dn 8, 17)[3]. S'il aide à comprendre, le signe soutient aussi la foi quand les fidèles ne perçoivent aucune voix divine ou qu'ils ne voient à l'horizon que de sombres nuages. Il remplit encore une autre fonction : lorsque des voix s'élèvent, contradictoires, le signe manifeste et confirme l'autorité de l'envoyé de Dieu. Mais le discernement des esprits s'impose, car les faux prophètes marchent aux côtés des vrais et accomplissent, eux aussi, des actes symboliques. Comme membres d'Israël, les chrétiens redoutent l'absence de signe (Ps 74, 9) et en escomptent de nouveaux (Si 36, 6)[4].

---

[1] Les traductions des textes scripturaires proviennent de la *Bible. Traduction Œcuménique* 1988.

[2] Sur les signes et les miracles dans la Bible hébraïque, voir Fohrer 1968[2] ; Keller 1964 ; Stolz 1971.

[3] Sur les signes du ciel dans la tradition apocalyptique, voir Russell 1964, 271–276 ; Reeves 2005, 106–132.

[4] Sur la portée théologique des signes, voir von Rad 1960, 108–111, 288 et 371 ; von Rad 1972, 85–87, 237–238, 276–277, 320.

Ils se rappellent leur maître, Jésus de Nazareth, dont le rejet par les autorités de Jérusalem reste dans leur mémoire. Ils se souviennent en particulier du refus qu'il opposa à la demande d'un signe. Fidèle en cela à la tradition d'Israël, Jésus n'avait pas voulu légitimer la suspicion (Mc 8, 11–12). Le signe soutient la foi et non pas le doute. Il est offert par la divinité (Marie en reçoit un, Lc 1, 36) et non revendiqué par les douteurs. Au moment où l'absence menace, Jésus use de son autorité prophétique et opère un signe auquel il confère une valeur durable : il se présente sous la forme du pain et du vin. Le sabbat a été établi comme un signe de Dieu (Ex 31, 16–17) qui remémore à la fois l'alliance avec Israël et la création du monde en six jours. La cène est instituée pour marquer la nouvelle alliance dans la mort du Messie. Le baptême l'accompagne comme rituel d'incorporation, à la façon de la circoncision. Dans l'église naissante, comme en Israël, certains signes prolongent l'instant et institutionnalisent l'irruption charismatique. Le signe peut devenir rituel[5].

Ces remarques d'introduction, générales, rappellent un commun dénominateur. Cependant, il faut respecter la variété des opinions dès lors que la première église chrétienne fut plurielle.

Au risque de simplifier ou même d'errer, j'estime que, comme les synagogues se comptaient au pluriel en des cités telles Jérusalem et Rome sans que l'unité d'Israël fût menacée, les communautés chrétiennes ne se résumaient pas à une seule entité[6]. Aux côtés de l'église araméenne des Douze à Jérusalem (Ac 1–5), je situe celle des Sept qui, parlant grec, essaimera en Judée, Samarie, puis peut-être Syrie, à Antioche en particulier (Ac 8, 1 et 11, 19–30). C'est à cette aile helléniste que l'apôtre Paul appartient, mais il volera de ses propres ailes et établira ses propres églises en Asie même, en Grèce et, même, jusqu'en Occident. De son côté, la famille de Jésus paraît avoir fait bande à part en insistant sur les liens du sang. Si Pierre joua un rôle de leader parmi les Douze et leurs acolytes, Jacques, le frère du Seigneur, prit la tête de la famille de Jésus. Quelque part en Galilée, des disciples de Jésus maintinrent la présence du maître dans le monde rural et continuèrent à exiger une observance rigoureuse de ses dits (c'est la commu-

[5] Sur le « signe » dans le Nouveau Testament, voir Rengstorf 1964.

[6] Sur la variété du christianisme primitif et la pluralité des communautés, voir, parmi d'autres, Vouga 1997.

nauté que l'on reconstruit derrière la Source des *Logia*, autrement dit Q). Distinct de ces communautés, le groupe johannique fit ses débuts non loin de Jérusalem à Béthanie, pour se déplacer ou se dédoubler en Samarie avant d'émigrer en Asie Mineure. Enfin, dans le monde sémitique de la Syrie orientale, d'autres chrétiens donnaient, semble-t-il, une interprétation ésotérique à l'enseignement de Jésus. Comme leurs compagnons de Galilée, ils s'attachaient surtout aux sentences du Sauveur, voyant en lui un maître de sagesse invitant à récupérer l'unité de la personne humaine perdue lors de la chute. Ces chrétiens ont laissé une trace de leur existence et de leur croyance dans l'*Évangile de Thomas*[7].

C'est à cette constellation de communautés que je vais poser la question du « signe ». Quelle fut, à la fin du Ier siècle de l'ère commune, la représentation que se firent du signe, du miracle et des présages ces diverses églises primitives ? Les Actes des apôtres, l'Évangile de Matthieu et celui de Marc, lus de manière critique, donnent accès à la communauté des Douze à Jérusalem ; le même livre des Actes, mais en d'autres chapitres, ainsi que l'Évangile de Luc et les épîtres pauliniennes jettent quelque lumière sur l'Église des Sept, ou des Hellénistes, à Antioche, puis sur les communautés pauliniennes. Il est plus difficile d'ouvrir une fenêtre sur la famille de Jésus, car la plupart des sources sont indirectes et polémiques. Si l'on accepte l'hypothèse de la Source des *Logia*, on peut reconstruire l'essentiel des exigences, des espoirs et des croyances du groupe galiléen. Le quatrième évangile et les trois épîtres sont la voie à suivre pour rejoindre la communauté johannique[8].

Avant de m'engager dans cette tournée, je noterai le vocabulaire utilisé par les premiers chrétiens pour désigner les interventions divines destinées à orienter les fidèles, soit pour leur expliquer le présent, soit pour leur annoncer l'avenir. Au terme de cet article, je regarderai brièvement ce qui se passe au IIe siècle. Quelques sondages permettront de signaler la position de ceux qu'on appelle les Pères apostoliques et les auteurs anonymes de certains écrits apocryphes.

---

[7] Sur les origines et les premiers développements du christianisme, voir Trocmé 1997.

[8] Pour une introduction critique à ces divers écrits, voir Koester 2002.

Même s'ils racontent de multiples miracles de Jésus, les évangiles synoptiques, qui rapportent des traditions enracinées dans les Églises des Douze à Jérusalem et des Sept à Antioche, utilisent peu de termes génériques pour décrire ces exploits. Il faut prêter attention à quelques rappels, évocations ou références pour repérer les termes qui viennent à l'esprit de leur auteur : selon Lc 4, 23, il s'agit globalement de « tout ce qui s'est passé (ὅσα … γενόμενα) à Capharnaüm ». En Mt 13, 17, le neutre pluriel « ce que » (ἅ) n'est pas plus précis. Ailleurs, ce que Jésus parvenait à accomplir était dû à son « autorité » (ἐξουσία, Mc 1, 22 par.). En Lc 10, 13, la critique de Chorazin et Bethsaïda inclut le terme « acte de puissance » au pluriel (δυνάμεις) pour décrire en un mot les signes miraculeux de Jésus[9]. L'absence du terme « signe » (σημεῖον) pour définir les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques pose une question à laquelle il convient de répondre. Les guérisons et exorcismes de Jésus représentent peut-être aux yeux des évangélistes plus que des « signes » : ils constituent des prémices du Royaume de Dieu (voir Lc 11, 20 : par les expulsions de démons opérées par Jésus, le Règne de Dieu parvient aux humains). De plus, par souci de propagande, les auteurs des évangiles synoptiques n'admettent pas volontiers la portée ambiguë que tout « signe » porte en soi (voir ci-dessous). En reconnaissant ces miracles comme tels, les premiers chrétiens de Jérusalem et d'Antioche ne cherchent pourtant pas à les dépouiller de toute vertu sémantique : ces actes de puissance pointent vers la réalisation plénière du Royaume de Dieu, comme la graine de sénevé laisse présager l'arbre vigoureux (Lc 13, 18–19).

Quand le terme « signe » (σημεῖον) apparaît sous la plume des évangélistes, il est souvent prononcé par des adversaires de Jésus et reçoit une connotation négative[10] : demander un « signe » du ciel (Mc 8, 11 ; Lc 11, 16), comme nous l'avons vu, atteste d'un manque de foi (Lc 23, 8 : Hérode, durant le procès de Jésus, voudrait voir un « signe » de sa part). Chrétiens et juifs savent, par ailleurs, que tout signe demeure ambigu. Les faux messies accompliront, eux aussi, des « signes et miracles » (σημεῖα καὶ τέρατα) (Mc 13, 22 par.). Il n'empêche que σημεῖον, « signe », peut être aussi pris en bonne part pour indiquer des actions de Jésus qui, ayant leur origine en Dieu, attestent son autorité, sa mis-

[9] Voir aussi Mt 7, 22 ; 13, 54, 58 ; Mc 6, 2, 5, 14 ; Lc 19, 37 ; Grundmann 1935.

[10] Au sens de « signe du ciel », « présage », le terme σῆμα paraît avoir vieilli au temps des premiers chrétiens. Il est absent du Nouveau Testament.

sion, son identité ou sa venue future (voir Mt 16, 4 par.; 24, 30; Mc 13, 4). Le terme apparaît aussi pour affirmer que Jésus lui-même est un « signe » qui dirige l'attention vers Dieu (Lc 2, 12.34), ou pour dire que la fin des temps sera précédée et annoncée par des « signes » cosmiques (Lc 21, 11 et 25; Mt 24, 29–30), ou pour annoncer que les disciples de Jésus poursuivront l'activité thaumaturgique de leur maître (dans la fin inauthentique de Marc, Mc 16, 17 et 20).

Quant au terme τέρας, « prodige », « miracle », il n'apparaît guère et, quand il est présent, c'est le plus souvent au pluriel en conjonction avec celui de « signe », à la suite d'un usage vétérotestamentaire: les « signes et miracles » (Mc 13, 22 par.; Ac 2, 19.22.43; 4, 30; 5, 12; 6, 8; 7, 36; 14, 3; 15, 12; voir aussi Rm 15, 19; 2 Co 12, 12; 2 Th 2, 9 et He 2, 4)[11].

La communauté johannique ne partage pas les réserves de ses sœurs de Jérusalem et d'Antioche. L'auteur de l'Évangile de Jean accorde au contraire sa préférence au terme « signe » pour désigner les actions de Jésus qui, parallèles à ses discours, le révèlent comme l'envoyé de Dieu, le Fils du Père, le Sauveur du monde (le terme σημεῖον, « signe », apparaît dix-sept fois dans le quatrième évangile; voir aussi les trois occurrences du verbe σημαίνω, « signifier », « indiquer »). Quand ils s'intéressent aux signes, miracles ou présages, les auteurs enracinés dans les autres communautés chrétiennes de l'époque, à commencer par l'apôtre Paul et en finissant par l'auteur de l'*Évangile de Thomas*, donnent leur préférence au vocable σημεῖον, « signe »[12], plusieurs fois accompagné du terme τέρας, « prodige » ou « miracle »[13].

I. *L'église araméenne de Jérusalem*

Groupés autour des Douze, les chrétiens de Jérusalem partagent une première conviction: ils estiment que Dieu a octroyé à leur maître, Jésus de Nazareth, le pouvoir prophétique d'accompagner son enseignement de signes et de miracles. Les récits qu'ils racontent à ce

[11] Sur τέρας, voir Rengstorf 1969.

[12] Voir ci-dessous, p. 396–398 et 404–405.

[13] En 1 Co 12, 10, Paul évoque la puissance que l'Esprit Saint octroie aux chrétiens d'opérer des miracles; il parle alors de δυνάμεις, « actes de puissance ». Voir aussi 1 Co 12, 29 et Ga 3, 5. Il y ajoute, en 1 Co 12, 28, les χαρίσματα ἰαμάτων, les « dons de guérison ».

propos illustrent et confirment leur opinion[14]. Le ministère de Jésus ne se limitait pas à des paroles, il donnait aussi à voir[15]. La communauté chrétienne retient cette sentence : « Mais vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent. En vérité, je vous le déclare, beaucoup de prophètes, beaucoup de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Mt 13, 16–17)[16].

Les premiers fidèles confèrent une double fonction aux actes prophétiques opérés par leur maître. Ils y reconnaissent, d'une part, une marque d'autorité, la preuve de sa légitimité. Ils y voient, de l'autre, l'annonce d'une fin des temps imminente, la prolepse du Royaume de Dieu. Loin d'être acceptées par chacun en Israël, ces interprétations sont même refusées par beaucoup. D'où le souvenir de la dispute sur l'autorité, au cours de laquelle Jésus refuse de répondre (Mc 11, 27–33 par.). D'où la critique : « Ainsi vous savez interpréter l'aspect du ciel, mais les signes des temps, vous n'en êtes pas capables ! » (Mt 16, 3b)[17].

Ce pouvoir d'accomplir des signes et des miracles (les premiers chrétiens reprennent volontiers l'expression biblique), l'église de Jérusalem estime qu'il a été transféré aux prophètes de la nouvelle alliance, en particulier aux Douze[18]. De nouveaux récits le confirment, tel celui de la guérison du paralytique de la Belle Porte, au Temple de

---

[14] Voir Theissen 1974.

[15] Dans le fragment d'évangile *Papyrus Egerton* 2, Jésus accomplit aussi des miracles.

[16] Des signes divins ont accompagné les diverses étapes de la vie de Jésus. Les évangiles synoptiques signalent une éclipse et la déchirure du voile du Temple lors de la crucifixion (Mc 15, 33 et 38 par.). Mt 27, 51–53 mentionne un tremblement de terre et des résurrections miraculeuses ce jour-là. L'*Évangile de Pierre* 15–22 signale, lui aussi, des phénomènes extraordinaires de portée cosmique à cette heure-là. Le codex latin k (IV^e^–V^e^ siècle) affirme qu'à la troisième heure, au matin de Pâques, des anges montèrent et descendirent (addition à Mc 16, 3). Quant au codex latin a (IV^e^ siècle), il dit que lors du baptême de Jésus « une immense lumière irradia de l'eau » (addition à Mt 3, 15). Cette croyance est attestée aussi par Justin (*Dial.* 88, 1), l'*Évangile des Ébionites* (Épiphane, *Haer.* 30, 13, 7–8) et le *Diatessaron* (selon Éphrem le Syrien, *Commentaire de l'Évangile concordant* 4, 5). Voir Bauer 1967, 135 ; Bertrand 1997, 403 et 452 ; Luz 2002[5], 214 n. 27.

[17] Voir Luz 1990, 443–445, qui estime ce passage interpolé ; Bovon 1996, 310–311 et 318–320.

[18] Le vieux récit de la Pentecôte contient une citation de Joël dont les premiers chrétiens revendiquaient l'accomplissement en leur sein : effusion de l'Esprit de Dieu, don de prophétie, songes et visions, prodiges et signes (Ac 2, 17–21 citant Jl 3, 1–5). Voir Bovon 2006[3], 233–241 et 579.

Jérusalem[19]. Les descriptions des miracles des apôtres respectent le genre littéraire des évangiles, à une différence près toutefois : alors que Jésus opérait exorcismes et guérisons grâce à son autorité souveraine, ses disciples les accomplissent en s'appuyant sur lui : « Au nom de Jésus Christ, le Nazôréen, marche ! », dit Pierre au paralytique (Ac 3, 6). « Énée, Jésus Christ te guérit », dit-il au grabataire (Ac 9, 34).

Il faut insister sur les tensions et les polémiques que suscite, au sein du judaïsme, la proclamation des premiers chrétiens. Les adversaires de Jésus ont déjà réclamé de lui un signe qui le légitime : il paraît avoir refusé de le donner (Mc 8, 11–12). Les apôtres, rappelant ce souvenir, l'interprètent et ils modifient la sentence : Jésus lui-même fut le signe que l'on exigeait (signe de Jonas que l'on comprit comme une allusion à la mort de Jésus, Mt 12, 39–40 et 16, 3, ou à la prédication de Jésus, Lc 11, 16 et 29–30)[20]. La méfiance est réciproque : Jésus et ses disciples se méfient des faux prophètes à venir et mettent en garde leur communauté : « De faux messies et de faux prophètes se lèveront et feront des signes et des prodiges pour égarer, si possible, les élus. Vous donc, prenez garde, je vous ai prévenus de tout » (Mc 13, 22–23). La bataille entre le vrai et le faux prophète, dont les face à face d'Élie et des prophètes de Baal (1 R 18, 19–40), puis de Jérémie et d'Hananya (Jr 28, 1–17) sont les modèles, se poursuit. L'univocité ne s'impose qu'à la foi. Pour le reste, les signes demeurent ambigus. Chacun reproche à son adversaire d'être un magicien et se proclame vrai prophète[21]. La punition que Pierre inflige à Simon qui souhaite acheter le don de l'Esprit (Ac 8, 18–24) rappelle que les signes relèvent, en leur réalité ultime, de la foi. Le vrai prophète, celui dont les signes, efficaces, disent la vérité, est celui que Dieu a envoyé : Élie, Jérémie, Jésus et Paul, tous le disent et le répètent. Au contraire, par définition, le faux prophète, c'est celui qui n'a pas été envoyé : « Écoute, Hananya, lui dit Jérémie, le Seigneur ne t'a pas envoyé » (Jr 28, 15b). Mais voilà, aucune preuve ne peut convaincre celui qui doute ou qui partage un autre avis. Les signes attestent mais ne démontrent pas. Telle fut la conviction de la communauté de Jérusalem.

---

[19] Ac 3, 1–10 (le miracle est opéré par Pierre et Jean). Un sommaire (Ac 5, 12) mentionne les nombreux signes et prodiges accomplis par les apôtres. Le récit de la tournée missionnaire de Pierre comprend la guérison d'Énée à Lydda (Ac 9, 32–35) et la résurrection de Tabitha à Joppé (Ac 9, 36–43). Voir Haenchen 1959[3], 284–288.

[20] Voir Bovon 1996, 159 et 177–186.

[21] Sur cette accusation réciproque et cette auto-proclamation, voir Heintz 1997.

II. *L'église des Hellénistes à Antioche*

Les Hellénistes sont des juifs parlant grec établis à Jérusalem[22]. Certains de ces juifs acceptent le message chrétien, tel Étienne, le premier martyr, ou Philippe, l'évangéliste. Persécutés dans la capitale, ils trouveront refuge à Antioche. Intéressés par le problème des origines, ils négligent la question de la fin des temps[23] et n'auscultent plus le ciel pour y découvrir des signes apocalyptiques. Ils mettent ainsi sur les lèvres de Jésus la mise en garde suivante : « On vous dira : "Le voilà, le voici." Ne partez pas, ne vous précipitez pas » (Lc 17, 23). Leur christologie est une christologie de Noël, de l'incarnation, alors que celle de l'église de Jérusalem était une christologie de Pâques, de la résurrection. Celui qui était en forme de Dieu (Ph 2, 6) est venu habiter parmi les hommes. Il a accompli des signes et des miracles (l'église d'Antioche reprend à son compte les récits qui circulent à Jérusalem), mais il les a opérés moins en tant que prophète de la fin des temps ou de messie d'Israël, qu'en tant que Fils incarné, Sagesse en visite sur terre. Si humble fût-il, Jésus n'en a pas moins gardé le contrôle de sa puissance divine. Il a laissé transparaître de temps en temps des signes de son origine céleste. Le récit de la Transfiguration (Lc 9, 28–36 par.) plaît fort aux Hellénistes. Les autres miracles leur conviennent également. Toutefois, leur réaction est de les approuver en glorifiant le Fils de Dieu, plutôt que le messie d'Israël. Thaumaturge, le Jésus des Hellénistes prend, en effet, les traits des héros grecs, des hommes divins ou des philosophes inspirés.

Lecteurs de la Septante, les Hellénistes se rappellent l'expression biblique σημεῖα καὶ τέρατα (« signes et prodiges »)[24]. Ils estiment que

---

[22] Sur la communauté chrétienne des Hellénistes, voir Hurtado 2003, 206–216, dont la position diverge en partie de la mienne.

[23] Par respect pour la tradition, l'évangéliste Luc n'élimine pas les deux discours apocalyptiques dont il hérite, celui de Marc et celui de Q. Quand il incorpore Mc 13 dans son œuvre, il mentionne la question des disciples : « Maître, quand donc cela arrivera-t-il, et quel sera le signe que cela va avoir lieu ? » (Lc 21, 7). Il retient aussi cet élément de réponse de Jésus : « Il y aura de grands tremblements de terre et en divers endroits des pestes et des famines, des faits terrifiants venant du ciel et de grands signes » (Lc 21, 11). Puis il signale ceci : « Il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles, et sur la terre les nations seront dans l'angoisse, épouvantées par le fracas de la mer et son agitation » (Lc 21, 25).

[24] Sur les « signes et prodiges » dans la Septante, voir *La Bible d'Alexandrie. L'Exode* 1989, 34, et *La Bible d'Alexandrie. Deutéronome* 1992, 144. L'expression apparaît dès l'Exode (Ex 7, 3), devient caractéristique dans le Deutéronome (Dt 6, 22 ; 7, 19 ; 11, 3 ; 13, 2 ; 26, 8 ; 28, 46 ; 29, 2 ; 34, 11) et se retrouve ailleurs (Ps 77 [78], 43 ; 104 [105], 27 ;

la puissance divine, efficace au cours de l'Exode et puissante durant la vie de Jésus, continue à se manifester dans l'Église : avant de mourir martyr, l'un de leurs chefs, Étienne, « plein de grâce et de puissance », opère, aux dires de Luc, leur héritier spirituel, « des prodiges et des signes remarquables parmi le peuple » (Ac 6, 8). Le même Étienne, à l'instant du martyre, est gratifié d'une vision. « Rempli d'Esprit Saint (…), il vit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu » (Ac 7, 55)[25]. Philippe, un autre leader helléniste, aux dires du même Luc (Ac 21, 8), avait quatre filles vierges qui prophétisaient[26]. Dans un environnement grec, il était apologétiquement judicieux de revendiquer pour soi la puissance de l'Esprit et le pouvoir des signes.

À la conférence de Jérusalem, en 48 ou 49 de l'ère commune (Ac 15, 1–29 ; Ga 2, 1–10), l'apôtre Paul fait partie de la délégation d'Antioche. Il se rattache donc à l'église des Hellénistes et non pas à celle de Jérusalem. Né dans la diaspora, éduqué sans doute à Jérusalem, il est un Helléniste. N'est-il pas un juif, parlant grec, gagné à la foi chrétienne[27] ? Les souvenirs que Luc a retenus font de lui un missionnaire aux dons prophétiques ; l'Esprit Saint l'habite et il opère des miracles. Lors de la vision initiale du Christ qui le convertit (Ac 9, 3–19), il apprend qu'il sera comblé de l'Esprit et accompagné par le Christ ressuscité (Ac 9, 16–17 ; voir Ac 18, 9–10). Luc, l'auteur des Actes, le dit orienté par l'Esprit Saint (Ac 13, 4 ; 16, 6–7) et opérant des miracles lors de ses étapes : inspiré, il démasque le magicien à Chypre (Ac 13, 4–12) ; attentif, il guérit un infirme à Lystre (Ac 14, 8–10) ; ses prières et ses chants précèdent l'ouverture miraculeuse d'une prison à Philippes (Ac 16, 25–34) ; à Éphèse, « Dieu accomplissait par les mains de Paul des miracles peu banals » (Ac 19, 11) ; à Troas, nouvel Élie ou Élisée, il ressuscite le jeune Eutyque qui a chuté du troisième étage (Ac 20, 7–12) ; la tempête en Méditerranée ne peut avoir raison de lui (Ac 27, 13–26), alors qu'il a raison, lui, de la vipère insidieuse au feu de camp de Malte (Ac 28, 1–6)[28]. Telle est l'image que Luc, un auteur de tendance helléniste, présente de l'apôtre. Comme on le verra, elle diffère de celle que Paul tient à donner de lui-même. Le disciple dépeint le

134 [135], 9 ; Sg 8, 8 ; 10, 16 ; Es 8, 18 ; 20, 3 ; Jr 39 [32], 20–21 ; Dn [Théod.] 6, 28 ; la liste n'est pas exhaustive).

[25] Sur la figure d'Étienne dans les Actes, voir Barrett 1994, 302–388, part. 322–323.

[26] Voir Matthews 2002.

[27] Voici une introduction récente à l'apôtre et à sa pensée : Schnelle 2003.

[28] Sur l'image lucanienne de Paul dans les Actes des apôtres, voir, en dehors des commentaires, Marguerat 2003², 180–209 et 275–374.

maître comme un être puissant en parole et en acte ; le maître préfère souligner sa faiblesse, signe de fidélité à son Seigneur.

Église des Douze à Jérusalem et Église des Sept à Antioche, ces deux premières communautés chrétiennes confèrent toutes les deux une valeur positive aux signes opérés de la part de leur Dieu. Pour l'une, les signes sont avant-coureurs d'un Royaume imminent ; pour l'autre, ils reflètent ici-bas la puissance d'en haut. Pour l'une comme pour l'autre, ils sont des marques visibles de l'autorité conférée par la divinité invisible. De plus, par leur caractère de témoignage, ils donnent confiance à ceux qui croient. Ils ne peuvent forcer l'adhésion de ceux qui se refusent à admettre. Ici et là, ils s'inscrivent dans un cadre polémique. En terre juive, ils font face à la légitimité des autorités religieuses. En terre étrangère, ils entrent en compétition avec les augures de tout bord.

III. *En Galilée, les chrétiens qui s'inspirent de la Source des* Logia

Si l'on admet l'existence de cette source à laquelle les évangélistes Matthieu et Luc ont puisé et si l'on accepte l'hypothèse qui en situe l'origine en Galilée[29], on peut alors se poser la question suivante : quelle perception des signes divins ont ces disciples de Jésus ?

Ces chrétiens de Galilée préfèrent les paroles aux miracles de Jésus. N'ont-ils pas produit une chaîne de sentences et non pas une collection de signes ? Ils privilégient la responsabilité personnelle, l'engagement et le risque de la souffrance. Ils se méfient aussi de la chaleur trompeuse d'une présence divine confortable. Le récit des tentations de Jésus au désert contient une leçon morale pour les fidèles d'aujourd'hui : la recherche de signes peut correspondre à un effort pour fléchir Dieu et le tenter (Q 4 : 12). Les premiers lecteurs de ce document apprennent l'exigence de l'amour des ennemis (Q 6 : 27–28) et le don de sa vie (Q 17 : 33). Ils se comprennent comme communauté prophétique, mais des prophètes, ils retiennent surtout la voie qui conduit au martyre

[29] Voir Kloppenborg Verbin 2000, avec une riche bibliographie ; Amsler 2001. Personnellement, je n'arrive pas à distinguer en ce document des couches successives comme estime pouvoir le faire Kloppenborg 1987. Beaucoup d'exégètes, surtout américains, partagent l'opinion du savant de Toronto. Les spécialistes ont pris l'habitude de donner à la Source des *Logia* (Q) le chiffre du chapitre et du verset de l'évangile de Luc : Q 4, 12 correspond au passage de la source reconstruit à partir de Lc 4, 12 et de son parallèle en Mt 4, 7.

(Q 11 : 49 et 13 : 34). Le signe est une solution de facilité, une tentation (Q 11 : 16) : on ne doit pas servir deux maîtres (Q 16 : 13). Satan (Q 4, 1–2) ou Beelzébul (Q 11 : 15) ont la puissance d'opérer des prodiges. Les faux prophètes ne côtoient-ils pas les vrais[30] ?

Pourtant, la méfiance ne conduit pas au dénigrement. Les fidèles de Galilée se rappellent que Jésus, à côté de sa proclamation, a accompli des miracles : leur texte sacré, Q, garde le souvenir de l'un d'eux – seul épisode narratif conservé à part le récit des tentations au désert : Jésus a guéri le fils du centenier romain à Capernaum (Q 7 : 3.6–9). Attentifs à la venue imminente du Royaume de Dieu, ils attestent que la présence de Jésus et particulièrement les actes de puissance (δυνάμεις, Q 10 : 13) en forment le prélude : « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez (…). Car je vous le dis : Nombre de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, et entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Q 10 : 23–24)[31]. La communauté chrétienne de Galilée comprend Jésus comme l'envoyé ultime de Dieu, celui dont les exorcismes sont accomplis par le doigt de Dieu (Q 11 : 20) et dont l'accomplissement permet au Royaume de faire irruption, de façon encore discrète il est vrai. Il ne faut pas attendre d'autres signes avant-coureurs : « Et si on vous dit : Voici, il est dans le désert, n'y sortez pas ; voici, il est dans les chambres, ne vous lancez pas à sa poursuite » (Q 17 : 23). Le Jésus qu'ils vénèrent a répondu à Jean-Baptiste qu'il était bien « celui qui doit venir » en mentionnant les miraculés de toutes sortes (Q 7 : 22). En bref, pour la communauté de la Source des *Logia*, s'il faut parler de signe, c'est en nommant Jésus qu'on y parvient. Il est le signe avant-coureur du Royaume. En évoquant le signe de Jonas, c'est de lui-même que Jésus parlait (Q 11 : 30) : « Car de même que Jonas devint un signe pour les Ninivites, de même le fils de l'homme le sera aussi pour cette génération » (Q 11 : 30). Le principe de réalité force à constater que les auditeurs de Jésus savent lire la carte des vents mais laissent échapper la présence de Dieu en ce temps-ci (Q 12 : 56). Matthieu interprétera correctement la sentence en regrettant que les humains ne sachent pas reconnaître « les signes des temps » (Mt 16, 3)[32].

---

[30] Sur l'identité ecclésiologique des auteurs et lecteurs de la Source des *Logia*, voir Bovon 2003, 137–138.

[31] Les traductions de la Source des *Logia* proviennent de Robinson, Hoffmann & Kloppenborg (éd.) 2000.

[32] Sur Mt 16, 2b-3, voir ci-dessus, p. 390.

De fait, le Jésus de Q hésite à se lancer sur cette voie, car s'il admet que Dieu donne des signes, il désapprouve les humains qui misent tout sur eux : « Cette génération est une génération méchante (…) ; elle demande un signe, mais il ne lui sera pas donné de signe, si ce n'est celui de Jonas ! » (Q 11 : 29). Comme elle invite à l'effort éthique (Q 17 : 33), la communauté de Galilée estime que la normalité parle de Dieu et du Royaume aussi bien que le fait l'extravagance des prodiges : il n'y a qu'à lever les yeux sur Jésus et Jean-Baptiste. Hélas, ils sont restés incompris quand bien même ils étaient les enfants de la Sagesse (Q 7 : 31–35).

Ce mélange d'admission des signes et de réserves à leur égard se répercute à l'époque des disciples et à la génération des fidèles. Les croyants participent à la vocation prophétique de leur maître. Comme lui, ils sont « envoyés », et comme pour lui, c'est le risque et la souffrance, plus que le pouvoir et les miracles, qui marquent leur identité prophétique : les disciples sont envoyés comme des brebis au milieu des loups (Q 10 : 3). Il n'empêche qu'ils ont aussi de « bonnes choses » à recevoir de Dieu (Q 11 : 13), parmi elles le don de l'Esprit et le pouvoir d'opérer des miracles. Quand ils l'invoqueront sur la maison ou la cité, la paix viendra certainement s'installer en cet endroit (Q 10 : 7–8). Ils auront le pouvoir de guérir les malades, comme signe de la présence du Royaume de Dieu (Q 10 : 9). Mais il en va de l'acteur comme du spectateur : si le signe est visible, son sens échappe à la vue. Il y faut la foi : « Si vous aviez une foi comme un grain de moutarde, vous diriez à ce mûrier : Déracine-toi et plante-toi dans la mer ! Et il vous obéirait » (Q 17 : 6). « Malheur à toi, Chorazin ! Malheur à toi, Bethsaïda ! Parce que si les actes de puissance (δυνάμεις) qui ont eu lieu chez vous s'étaient produits à Tyr et à Sidon, ces dernières se seraient repenties depuis longtemps avec le sac et la cendre » (Q 10 : 13).

IV. *Paul et les Églises pauliniennes*

Après une période d'activité à Antioche (Ac 11, 25–26), puis une expédition missionnaire dont il était le second, derrière Barnabas (Ac 13–14), Paul, qui s'estimait investi d'une autorité apostolique conférée directement par le Christ (Ga 1, 1 et 12), a lancé sa propre campagne d'évangélisation. Il choisissait l'Ouest, soit l'Asie Mineure puis la Grèce (Ac 15, 36 ; 20, 38). Les lettres qu'il a adressées à ses communautés quelques années après les avoir fondées permettent aux lecteurs

modernes d'entrevoir ses convictions, ses humeurs et ses espoirs. Elles découvrent aussi la situation des chrétiens sur le terrain, leurs réactions et leurs dispositions. Comme Paul est un Helléniste dont l'attitude fut celle d'un franc-tireur, les vues qui sont les siennes concernant les signes divins sont en harmonie avec celles de l'Église d'Antioche, non sans certains accents discordants. Cette continuité et cette discontinuité sont amplifiées par le fait que les communautés pauliniennes se sont de plus en plus ouvertes à des croyants d'origine païenne.

Derrière l'influence d'Antioche, il y a chez Paul, dans l'héritage qu'il a transmis à ces jeunes communautés, l'impact de Jésus et de son message. Le *sub contrario* paradoxal retient l'attention : Dieu manifeste sa puissance dans la faiblesse. Ce qu'il faut connaître, c'est Jésus-Christ seul et Jésus-Christ crucifié (1 Co 2, 2). Aucun miracle de Jésus n'est mentionné dans les lettres de Paul. La résurrection du crucifié n'est pas présentée comme une preuve. Les croyants auraient tort de chercher des signes. Comme Jésus (Mc 8, 11 par.), l'apôtre reproche à ses coreligionnaires juifs de rechercher des signes (σημεῖα) (1 Co 1, 22)[33]. Malgré les récits qui circulaient sur son compte, l'apôtre ne se vante pas de miracles qu'il aurait opérés. Au contraire, dit-il, je mettrai « mon orgueil bien plutôt dans mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ. Donc je me complais dans les faiblesses, les insultes, les contraintes, les persécutions, et les angoisses pour Christ ! Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Co 12, 9–10)[34].

Paul n'en estime pas moins qu'il est un apôtre légitime, qu'il a été appelé comme le fut autrefois tout vrai prophète. Quand son ministère est contesté, il souligne l'authenticité de sa vocation : Dieu est « celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce » « et il a jugé bon de révéler en moi son Fils » (Ga 1, 15–16)[35]. Caractéristique du vrai prophète, du véritable envoyé, est l'inhabitation de l'Esprit de Dieu en lui. Paul fait comprendre à ceux qui le critiquent qu'il est inspiré par Dieu. Et qui dit présence de l'Esprit Saint dit aussi puissance de cet Esprit. Quand il fait taire ses scrupules théologiques, Paul reconnaît qu'il a bénéficié de visions au contenu indicible, signes de l'authenticité de sa vocation (2 Co 12, 1–4)[36]. Aux Romains, seuls

[33] Sur ce passage, voir Schrage 1991, 182–184.
[34] Sur cet éloge de la faiblesse, voir Thrall 2000, 818–833.
[35] Voir Betz 1979, 69–72.
[36] Sur 2 Cor 12, 1–4, voir Thrall 2000, 772–798.

chrétiens qu'il va visiter alors qu'il n'a pas fondé lui-même leur église, il affirme qu'il est un apôtre conforme aux règles : il accomplit son ministère par la parole et par le geste. Par la puissance de l'Esprit qui l'habite, il proclame le kérygme et opère des « signes et des prodiges » (σημεῖα καί τέρατα). Il convient de citer ce passage *in extenso* : « Car je n'oserais rien mentionner, sinon ce que Christ a fait par moi pour conduire les païens à l'obéissance, par la parole et par l'action, par la puissance des signes et des prodiges, par la puissance de l'Esprit. Ainsi, depuis Jérusalem, en rayonnant jusqu'à l'Illyrie, j'ai pleinement assuré l'annonce de l'Évangile du Christ » (Rm 15, 18–19)[37]. Quand il défend son apostolat dans les violents chapitres 10–13 de la deuxième épître aux Corinthiens, Paul reconnaît que des signes divins attestent la légitimité de tout apostolat : « Me voilà devenu fou ! Vous m'y avez contraint. C'est vous qui auriez dû me recommander. Car je n'ai rien eu de moins que ces super-apôtres, bien que je ne sois rien. Les signes distinctifs de l'apôtre se sont produits parmi vous : patience à toute épreuve, signes miraculeux, prodiges, actes de puissance. Qu'avez-vous eu de moins que les autres Églises (…) ? » (2 Co 12, 11–13)[38]. Il est significatif que Paul place sa capacité de souffrir, sa « patience à toute épreuve» en tête de l'énumération des « signes » de son apostolat[39].

Telle est la position de Paul, telle est aussi, sans nul doute, celle que ses communautés ont acceptée de sa part, même si, à lire ses épîtres, nombreux furent ceux qui auraient voulu bénéficier de plus de signes et de prodiges. Il est frappant que la position de Paul lui-même rejoigne celle des auteurs de la Source des *Logia* : sans rapport entre eux, ces leaders préservent et imposent l'attitude avancée du Jésus historique : le meilleur signe est celui qui frappe par sa vertu éthique, même si, en raison de l'irruption de l'Esprit Saint, des signes plus spectaculaires ne sont pas à exclure. Bien qu'il attende la parousie, ajoutons-le en conclusion, Paul, ici encore dans la lignée de Jésus, n'en attend aucun signe avant-coureur[40].

---

[37] Sur Rm 15, 18–19, voir Jewett 2006, 909–915.

[38] Sur 2 Co 12, 11–13, voir Thrall 2000, 832–842.

[39] Le terme σημεῖον apparaît encore en Rm 4, 11 où, fidèle à la tradition juive, Paul estime que la circoncision est un « signe ». En 1 Co 14, 22, dans un passage difficile à comprendre, il affirme que le parler en langues peut être un « signe » pour les incroyants.

[40] La deuxième épître aux Thessaloniciens, que j'attribue à un disciple de l'apôtre, redoute l'irruption eschatologique de l'Antéchrist dont la venue sera accompagnée de signes trompeurs (2 Th 2, 9). Ironie du pseudépigraphe, le même auteur prétend que

V. *La communauté johannique*

Il est probable que la communauté johannique a apprécié les récits de miracles que Jésus avait accomplis[41]. La recherche moderne admet qu'il a existé une source des signes (« *Semeia*-Quelle ») propre à la tradition johannique[42]. Les miracles y étaient racontés l'un après l'autre et ils étaient probablement numérotés : celui de Cana tenait la première place (l'évangéliste en garde le souvenir : « Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui », Jn 2, 11). La guérison de l'officier royal en était le deuxième (Jn 4, 54). Comme l'indique la citation extraite du récit des noces de Cana que l'on vient de lire, les miracles ont une fonction révélatrice aux yeux de la communauté johannique. Jésus, dont l'apparence était celle d'un simple homme, avait opéré des prodiges pour faire briller son origine divine. Ces fidèles partageaient avec les Hellénistes chrétiens la foi en la préexistence de celui qui s'était manifesté sur terre. Les récits de miracles ont pour fonction de leur permettre de découvrir la divinité derrière l'humanité, en bref de « croire en lui ». Nicodème le confesse sans ambages quand il dit à Jésus : « Rabbi, nous savons que tu es un maître qui vient de la part de Dieu, car personne ne peut opérer les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui » (Jn 3, 2). L'évangéliste le reconnaît : « Tandis que Jésus séjournait à Jérusalem, durant la fête de la Pâque, beaucoup crurent en son nom à la vue des signes qu'il opérait » (Jn 2, 23). Au ch. 7, nous lisons : « Dans la foule bien des gens crurent en lui, et ils disaient : "Lorsque le Christ viendra, opérera-t-il plus de signes que celui-ci n'en a fait ?" » (Jn 7, 31). À la suite de la guérison miraculeuse de l'aveugle-né, certains Pharisiens se dirent : « Comment un homme pécheur aurait-il le pouvoir d'opérer de tels signes ? » (Jn 9, 16). Après la résurrection de Lazare, les grands prêtres et les Pharisiens constatent : « Cet homme opère beaucoup de signes » (Jn 11, 47). Le livre se clôt par la remarque suivante : « Jésus a opéré sous les yeux de ses disciples bien d'autres signes qui ne sont pas rapportés dans ce livre. Ceux-ci l'ont été pour que vous croyiez que

---

la signature de l'apôtre constitue un signe, sans nul doute d'authenticité, qui légitime toute l'épître (2 Th 3, 17).

[41] Voir les reconstitutions de la communauté johannique par Brown 1979 ; Bonnard 1983, 9–13 ; Becker 1979, 40–48.

[42] Voir Fortna 1970 ; voir aussi Brown & Molloney 2003.

Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom » (Jn 20, 30–31)[43].

Le quatrième évangile a conservé plusieurs récits de la source des signes. Certains se recoupent avec ceux que l'on rencontre dans les évangiles synoptiques (par exemple, le fils de l'officier royal, Jn 4, 46–54). La majorité sont propres à la source des signes ; c'est le cas du plus stupéfiant : la résurrection de Lazare (Jn 11, 1–44). L'évocation de Lazare permet de préciser que la communauté johannique n'avait pas hésité à souligner résolument le caractère miraculeux et spectaculaire des signes[44], et ne se gênait pas de les raconter de façon ample et détaillée. Pour la tradition johannique, les signes font partie du ministère de Jésus *ad extra*. En Jn 6, 2, l'évangéliste note en effet : « Une grande foule le suivait parce que les gens avaient vu les signes qu'il opérait sur les malades. » Et en 6, 14 : « À la vue du signe qu'il venait d'opérer, les gens dirent : "Celui-ci est vraiment le Prophète, celui qui doit venir dans le monde." » Rudolf Bultmann n'a pas tort de résumer les chapitres 1–12 de l'Évangile de Jean, qui contiennent les divers récits de miracle, par l'expression : « Die Offenbarung der δόξα vor der Welt » (« La révélation de la gloire divine devant le monde[45] »).

Les leaders de la communauté johannique toutefois ont été vigilants. Fidèles à la tradition biblique et à l'attitude de Jésus, ils se méfient de ceux qui demandent des signes. En réclamer, ce n'est pas jouer le jeu de la foi ; c'est vouloir se tranquilliser, assurer ses arrières, asseoir sa croyance sur le confortable siège de la vue. Dès le chapitre 4, l'évangéliste se plaint qu'il faille des signes pour que les gens croient : « Si vous ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez donc jamais ! » (Jn 4, 48). Après l'épisode de Thomas l'incrédule, le Ressuscité conclut : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ; bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru » (Jn 20, 29)[46]. Refuser ou contrôler intelligemment les signes, c'est comprendre l'incarnation, la kénose de la divinité. Au moment où le Jésus johannique se trouve à Gethsémané, il ne subit pas la tentation : « Maintenant, mon âme est troublée et que dirai-je ? Père, sauve-moi de cette heure ? Mais c'est précisément pour cette heure que je suis

[43] Sur les « signes » dans le quatrième évangile, voir Olbricht 1989, 171–181.

[44] « Cependant la foule de ceux qui étaient avec lui lorsqu'il avait appelé Lazare hors du tombeau et qu'il l'avait relevé d'entre les morts, lui rendait témoignage. C'était bien, en effet, parce qu'elle avait appris qu'il avait opéré ce signe qu'elle se portait à sa rencontre » (Jn 12, 17–18).

[45] Bultmann 1962[10], 5*.

[46] Voir Riley 1995, 100–126.

venu » (Jn 12, 27). La gloire paradoxale de la croix importe plus que la gloire ostensible des signes. Elle est une plus grande marque d'amour : « Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue, l'heure de passer de ce monde au Père, lui, qui avait aimé les siens qui sont dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême » (Jn 13, 1).

Un mot, pour finir ce paragraphe, relatif aux adversaires de Jésus. La communauté johannique se rappelle, comme s'en souviennent la tradition synoptique et les églises pauliniennes, que les juifs aiment les signes non tant pour se laisser éblouir que pour tester l'autorité de celui qui cherche à imposer son message religieux : « Mais les juifs prirent la parole et lui dirent : "Quel signe nous montreras-tu, pour agir de la sorte ?" » (Jn 2, 18). La question est répétée plus loin par la foule de Galilée : « Mais toi, quel signe fais-tu donc, pour que nous voyions et que nous te croyions ? » (Jn 6, 30). Comme le Jésus de Marc avait refusé de présenter tout signe et celui de la Source des *Logia* n'avait promis que le signe paradoxal de Jonas, le Jésus johannique n'annonce, sous l'image du Temple, que la mort de son corps, sa crucifixion (Jn 2, 19–22)[47]. Au lieu de se laisser impressionner et convaincre par les signes et prodiges que Jésus accepte néanmoins d'opérer, les juifs qui font face à Jésus s'ancrent dans leur refus de croire : « Quoiqu'il eût opéré devant eux tant de signes, ils ne croyaient pas en lui, de sorte que s'accomplît la parole que le prophète Ésaïe avait dite : "Seigneur, qui a cru ce qu'on nous avait entendu dire ? Et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé ?" » (Jn 12, 37–38)[48].

VI. *La communauté de la famille de Jésus*

Le rôle prééminent de Jacques n'est pas contestable[49]. La présence à Jérusalem de chrétiens d'origine juive, soucieux de maintenir leur obéissance à la Loi de Moïse jusque dans ses exigences les plus rituelles, est aussi incontestable (voir Ac 15, 1). Il est plus difficile en revanche de savoir ce que les judéo-chrétiens sont devenus durant la révolte juive de 66–70 de notre ère. Se sont-ils enfuis et réfugiés à Pella

---

[47] Voir Bultmann 1962[10], 87–91.

[48] « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous avez mangé des pains à satiété » (Jn 8, 26).

[49] Sur Jacques, frère du Seigneur, voir Pratscher 1987 ; Chilton & Evans (éd.) 1999 ; Painter 2004[2] ; sur le lieu de son tombeau, voir Eliav 2004.

comme le veut le récit, peut-être légendaire, conservé par Eusèbe de Césarée[50] ? Sont-ils restés en ville ? Les recherches, certes pas toujours convaincantes, des Franciscains de Jérusalem suggèrent fortement que certains chrétiens de stricte observance juive sont bel et bien restés établis en Judée et à Jérusalem à la fin du Ier et durant le IIe siècle[51]. Les notices des hérésiologues font penser qu'il y en avait de différentes orientations[52]. À ces obscurités socio-historiques s'ajoutent le délicat problème de nos sources et la fixation des textes littéraires que l'on peut leur attribuer.

Ces incertitudes n'empêchent pas de poser la question suivante : est-il possible de cerner la conception du signe divin que ces judéo-chrétiens pouvaient partager ? Comme j'admets que derrière l'évangile lucanien de l'enfance (Lc 1–2) se cachent des traditions judéo-chrétiennes qui dépendent de la famille de Jésus[53], j'observe en ces documents un vif intérêt pour les signes divins. Même si le mot est absent, le mutisme de Zacharie (Lc 1, 20) et la grossesse inattendue d'Élisabeth (Lc 1, 36) serviront de signe, l'un à Zacharie lui-même, l'autre à Marie, la cousine d'Élisabeth. Jésus lui-même, couché dans une crèche, deviendra un point de repère pour les bergers (καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ, « et voici le signe qui vous est donné : vous trouverez un nouveau-né emmailloté et couché dans une mangeoire », Lc 2, 12). Plus généralement et plus dramatiquement, Jésus, aux dires du prophète Syméon, « est là pour la chute et le relèvement de beaucoup en Israël et pour être un signe contesté » (Lc 2, 34). Dans tous ces cas, le signe n'est pas une preuve, car le doute le conteste et la foi, à lui faire confiance, s'en trouve renforcée ; sans que pour autant le signe perde son identité[54].

Il est probable que les traditions reprises dans le *Protévangile de Jacques* aient leurs racines dans le même milieu de la famille et de l'entourage de Jésus[55]. C'est en tout cas la même conception du « signe » divin qui s'y manifeste : Dieu fait signe à ses protégés, discrètement mais efficacement. Le fleuron d'or que le prêtre porte sur son turban (Ex 28,

---

[50] Voir Wenhert 1991. Cet auteur estime qu'il y a plusieurs indices en faveur de l'historicité. Voir aussi Lüdemann 1980.

[51] Bagatti 1965 ; Mancini 1970. Voir Taylor 1990 ; Mimouni 1998, 337–346.

[52] Mimouni 1998 ; Filoramo & Gianotto (éd.) 2001 ; Mimouni & Jones (éd.) 2001.

[53] Voir Bovon 1991, 50.

[54] Sur la notion de signe en Lc 1–2, voir Bovon 1991, 61, 78 et 125.

[55] Sur le *Protévangile de Jacques*, voir Frey (éd.) 1997 ; Van Stempvoort 1964 ; Horner 2004.

36–38) manifeste à Joachim, futur père de la vierge Marie, que sa faute a été remise et que ses offrandes sont agréées par Dieu (*Protév.* 5, 1). Quand Marie est âgée de trois ans, le Seigneur fait descendre sa grâce sur elle : « Et ses pieds se mirent à danser et toute la maison d'Israël l'aima » (*Protév.* 7, 3). Par ce geste symbolique, divinement inspiré, la petite fille montre qu'elle ne regrette pas sa famille terrestre et accepte de vivre dorénavant dans le Temple. Quand il s'agit de choisir un protecteur pour Marie à douze ans, à la fin de sa période de vie passée dans le Temple, un signe divin permet de sélectionner Joseph : une colombe sort miraculeusement de la baguette qu'il tient à la main. Sur les baguettes des autres veufs convoqués, « il n'y avait point de signe en elles » (*Protév.* 9, 1). Plus loin, un tirage au sort répartit les tâches des jeunes filles appelées à tisser le voile du temple (*Protév.* 10, 2). Et lorsque la vierge est enceinte, une ordalie, traversée avec succès par Marie et Joseph, les blanchit l'un et l'autre (*Protév.* 16, 1–3). Dans cet écrit, comme dans l'évangile de l'enfance (Lc 1–2), Dieu se manifeste et il le fait au moyen de signes.

Si l'on ose regrouper ici d'autres témoignages judéo-chrétiens, on signalera l'*Évangile des Ébionites* qui, outre les cieux ouverts et la voix céleste, affirme qu'un signe miraculeux se déroula lors du baptême de Jésus : « Aussitôt une grande lumière éclaira tout l'endroit » (voir Épiphane, *Haer.* 30, 13, 7–8)[56]. Derrière les *Homélies* et les *Reconnaissances* du roman clémentin, il y a sans nul doute une source judéo-chrétienne et peut-être, derrière cette source, des enseignements de Pierre, les *Kerygmata Petrou*, d'orientation judéo-chrétienne. On signalera aussi la présence ambiguë des signes dans ces écrits. La nouvelle du ministère de Jésus, disent ces textes, se répandit peu à peu dans l'Empire et au souvenir du message était attaché le souvenir de ses signes et miracles[57]. Mais le faux prophète, dont la venue précède celle du vrai selon la doctrine des syzygies, est aussi capable d'opérer des prodiges[58]. Les humains attendent d'être convaincus par le vrai prophète pour démasquer les subterfuges du faux[59]. De même, Pierre peut débusquer

[56] Voir Bertrand 1973 et Bertrand (éd.) 1997, 452.

[57] Pseudo-Clément, *Hom.* 1, 6, 2–3 : les signes attestent que la prédication de Jésus est inspirée par Dieu. Voir aussi *ibid.* 1, 15, 2 ; *Rec.* 1, 40, 1 ; 1, 41, 2 ; 5, 11, 4 ; 8, 6,1 ; 9, 29, 1. Prétendre que les miracles de Jésus relèvent de la magie revient, selon *Rec.* 1, 58, 1–3, à douter de l'authenticité des miracles opérés par Moïse. Sur les *Reconnaissances* et les *Homélies pseudo-clémentines*, voir Le Boulluec *et al.* 2005.

[58] *Rec.* 10, 54, 1–2. C'est aussi ce que clame Simon, *Rec.* 2, 9, 2.

[59] *Rec.* 2, 45, 5–2, 46, 2.

Simon et ses actes de magie[60]. Non seulement la rédemption est soulignée par des signes divins, mais la création, elle aussi, contient déjà des signes pointant vers le vrai créateur[61]. Il convient donc d'apprendre à discerner dans la foi les vrais signes des faux signes[62].

VII. *Une communauté en Syrie orientale*

L'origine de l'*Évangile de Thomas* est controversée. Toutefois, il y a, parmi les savants, une opinion répandue selon laquelle cet évangile a vu le jour en Syrie orientale et fut rédigé d'abord en syriaque. Il aurait été ensuite traduit en grec (voir les fragments préservés), puis en copte (voir la copie conservée dans le codex II de Nag Hammadi). Comme les autres évangiles, cet écrit, tel que nous le lisons, est le fruit d'une élaboration progressive. Au cours de ces réécritures, certains thèmes, tel celui de l'unité anthropologique retrouvée, ont été surimposés à un enseignement proche de celui que véhiculent les évangiles synoptiques[63].

Il semble que dès le début de la tradition thomasienne, une hostilité se soit manifestée à l'égard des signes. Il y a d'abord l'évidence que l'auteur et sans nul doute la communauté dont il est un représentant éminent ont choisi de préserver les sentences de Jésus et non les récits de ses miracles. Il y a ensuite, dès le niveau le plus archaïque, une préférence donnée à l'intérieur et un dédain exprimé à l'égard de ce qui est extérieur[64]. Il y a enfin l'exigence émise de l'interprétation. Même les paroles de Jésus demandent un effort de compréhension[65].

Certaines sentences – elles sont peu nombreuses – exigent une analyse, car leur contenu se rapproche des signes et des prodiges, et sur-

---

[60] *Hom.* 16, 13, 1–4. Faire des miracles et proclamer un autre dieu relève de la tentation.

[61] *Rec.* 8, 25, 4; 1, 55, 5–6.

[62] *Rec.* 3, 58, 5–3, 59, 11. Noter cette dernière phrase: « Et il fera la distinction des signes et des miracles de la manière suivante: celui qui vient du Malin, les prodiges qu'il fait ne sont utiles à personne; au contraire, ceux que fait l'homme de bien sont utiles aux hommes » (trad. A. Schneider).

[63] Sur l'*Évangile de Thomas*, voir Sellew 1997. J'adopte la traduction de Puech 1978, 11–27. Bibliographie récente dans mon article: Bovon 2007.

[64] Voir la sentence suivante: « Jésus a dit: Pourquoi lavez-vous l'extérieur de la coupe? Ne comprenez-vous pas que celui qui a fait l'intérieur, c'est lui aussi qui a fait l'extérieur? » (*Év. Thom.* 89).

[65] Voir la première sentence: « Et il a dit: Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas de la mort » (*Év. Thom.* 1).

tout de la critique qu'il faut adresser à l'égard de ceux qui abusent des miracles pour engranger trop facilement des succès missionnaires.

La parabole du grain de sénevé est aux antipodes d'une théologie des signes. La graine de cette plante n'est-elle pas « la plus petite de toutes les semences » ? De plus, à peine visible, il faut qu'elle disparaisse dans la terre avant de produire une grande branche (*Év. Thom.* 20)[66].

La sentence 50 évoque une confrontation[67]. Aux dires de Jésus, les adversaires vont interpeller et interroger les croyants sur leur origine. Le maître recommande à ses disciples de répondre qu'ils sont les enfants du Père et qu'ils viennent du monde de la lumière. Puis il ajoute : « S'ils vous demandent : quel est le signe de votre Père qui est en vous ?, dites-leur : c'est un mouvement et un repos ». Il ne s'agit pas ici de la quête du signe qui indique l'autorité des fidèles, mais de la recherche de l'image de Dieu inscrite dans les êtres humains. La réponse, énigmatique, suggère que la vie elle-même reflète une origine divine. Il n'y a pas de signes particuliers à mettre en avant. La quotidienneté active de leur vie et la direction qu'elle prend vers le repos divin attestent suffisamment la parenté qui relie les croyants à leur Dieu.

Si l'on ajoute à ces remarques et à ces explications la méfiance à l'égard des signes apocalyptiques telle qu'elle est explicitée dans l'avant-dernière sentence[68], on conviendra que l'auteur de l'*Évangile de Thomas* et la communauté qui en fait la lecture sacrée ne recherchent ni ne revendiquent des signes extérieurs de leur identité croyante. Ils tiennent au contraire à fixer leur origine, leur nature et leur destinée dans un monde spirituel qui dédaigne le monde matériel et les signes qui pourraient orienter les esprits vers le ciel.

VIII. *Autres communautés chrétiennes des I^er^ et II^e^ siècles*

Il n'est pas aisé de fixer l'origine géographique de la littérature apocalyptique chrétienne. Les lecteurs notent des élans apocalyptiques dans

---

[66] Sur *Év. Thom.* 20, voir Valantasis 1997, 90–91.

[67] Concernant *Év. Thom.* 50, voir De Conick 1996, 43–96.

[68] Voici la traduction de la sentence 113 : « Ses disciples lui dirent : le Royaume, quel jour viendra-t-il ? <Jésus dit> : Il ne viendra pas avec une attente. On ne dira pas : Voici qu'il est ici, ou : Voici qu'il est là ; mais le Royaume du Père est répandu sur la terre et les hommes ne le voient pas. »

les évangiles synoptiques et les épîtres pauliniennes[69]. Mais ces passages ne constituent qu'une fraction de l'ensemble de la production. L'Apocalypse de Jean et l'*Apocalypse de Pierre*, tout entières tournées vers l'avenir, échappent à l'expert qui s'enquiert de leur lieu de naissance. Malgré la tradition, l'Apocalypse de Jean ne se range pas aisément dans la littérature johannique[70] et il n'est pas certain que l'*Apocalypse de Pierre* réponde aux violences que Bar Kochba a fait subir aux chrétiens de Palestine[71]. Quoi qu'il en soit de leur origine géographique et de leur insertion sociale, ces deux textes intéressent tout savant qui prête attention aux signes divins.

Dès le premier verset, Jean, le visionnaire de Patmos, confesse une source divine à son inspiration : son livre est le fruit d'une intervention de Dieu qui lui a fait signe par l'intermédiaire de son envoyé angélique. Le prophète utilise le verbe σημαίνω, « marquer d'un signe », « faire signe », « faire savoir », « révéler », pour indiquer le circuit de communication que Dieu a ainsi établi pour transmettre la révélation ultime[72]. Dans la longue Apocalypse qu'il compose et adresse aux églises, il recourt au terme « signe » (σημεῖον) tantôt dans un sens favorable, tantôt dans un sens défavorable. Ici, il s'agit de signes dans le ciel qui doivent orienter le visionnaire et ses frères et sœurs en la foi : voir et comprendre l'identité et la mission de la femme entourée de soleil (Ap 12, 1), découvrir l'activité du dragon (Ap 12, 3) ou repérer les sept anges et leur sept plaies (Ap 15, 1) doit permettre aux fidèles adorateurs du Christ, agneau de Dieu, de saisir l'état du monde avec lucidité et de persévérer fidèlement. Là, il s'agit des signes négatifs qui jettent la poudre aux yeux, des prodiges opérés par la seconde bête. La seconde bête, issue de la terre (Ap 13, 11–18), représente le pouvoir religieux local, peut-être les représentants en Asie du culte impérial, alors que la première (Ap 13, 1–10) correspond au pouvoir politique romain qui vient de l'Ouest, de la mer. Toutes deux, les bêtes dépendent du Dragon, défait au ciel mais toujours actif sur terre (Ap 12, 7–18). Ces trois figures constituent une triade négative (voir encore Ap 16, 13) qui s'oppose à une autre triade, celle-ci positive, formée de

---

[69] Voir Mc 13 ; Mt 24–25 ; Lc 17, 20–37 et 21, 5–38 ; 1 Th 4, 13–5, 11 ; 1 Co 15, en particulier.

[70] Voir Prigent 2000².

[71] Voir Bauckham & Marrassini 1997 ; Bremmer & Czachesz (éd.) 2003.

[72] Voir Bovon 1993, 113–129, part. 124–125.

Dieu, de l'Esprit Saint et de l'Agneau (Ap 1, 4–5)[73]. Cette seconde bête a le pouvoir maléfique d'opérer des signes trompeurs : « Elle accomplit de grands prodiges (σημεῖα μεγάλα) jusqu'à faire descendre du ciel, aux yeux de tous, un feu sur la terre. Elle séduit les habitants de la terre par les prodiges (τὰ σημεῖα) qu'il lui est donné d'accomplir sous le regard de la bête (c'est-à-dire de la première bête) » (Ap 13, 13–14). Plus loin, l'auteur rappellera cette activité dévastatrice et nommera alors cette seconde bête « le faux prophète » en raison de son caractère religieux : « La bête (à nouveau la première bête) fut capturée, et avec elle le faux prophète qui, par les prodiges (τὰ σημεῖα) opérés devant elle, avait séduit ceux qui avaient reçu la marque de la bête et adoré son image » (Ap 19, 20)[74].

Ce qui caractérise donc la littérature apocalyptique, c'est un double mouvement. Le premier s'interroge sur les signes de la fin, signes sur lesquels on devrait pouvoir compter. Le second cherche à dépister les signes trompeurs, ceux dont il faut se méfier. Presque aussi ancienne que l'Apocalypse canonique de Jean, l'*Apocalypse de Pierre* se conforme à ces caractéristiques. Dès le chapitre 1, cette œuvre, que le *Canon de Muratori* considère comme canonique aux côtés de l'Apocalypse de Jean tout en la sachant controversée[75] et que Clément d'Alexandrie commentera[76], rapporte cette requête des apôtres adressée au Christ assis sur le mont des Oliviers, probablement après la résurrection : « Parle. Dis-nous quels seront les signes de ta venue et de la fin du monde, afin que nous puissions connaître et bien comprendre le moment de ta venue et le fassions bien comprendre à ceux qui viendront après nous, à ceux auxquels nous prêcherons la parole de ton Évangile et que nous mettrons à la tête de ton Église, pour qu'eux aussi écoutent et s'appliquent à bien comprendre le moment de ta venue » (*Ap. Pierre*, 1, 2). Comme on le voit, la question est d'une importance capitale et, en conséquence, le programme de l'auteur fort ambitieux. Toutefois, la réponse du Christ, qui combine une exégèse

[73] Voir Bovon 1993, 131–146.

[74] Voir encore, sur cette attitude que l'auteur comprend comme celle de la magie, Ap 16, 14, les trois esprits impurs et démoniaques qui, lors de la sixième coupe, opèrent, eux aussi, des prodiges (σημεῖα).

[75] Voir Metzger 1987, 191–201 et 305–307 ; voir aussi McDonald & Sanders (éd.) 2002, 269–271, 381–382 et 406–412.

[76] C'est dans le cadre des *Hypotyposes*, ce commentaire perdu de l'Ancien et du Nouveau Testament, que Clément d'Alexandrie expliqua aussi l'*Apocalypse de Pierre*, aux dires d'Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, 14, 1 ; voir Quasten 1998, 25.

harmonisante des divers enseignements de Jésus et une exhortation morale, ne présente pas de signes nouveaux (« car la venue du Fils du Seigneur ne sera pas prévisible », *Ap. Pierre* 1, 6), mais dévoile le sort des justes et des impies, ce qui doit encourager les fidèles à persévérer sur le bon chemin[77]. La seule réalité divine qui sera visible et constatable sera la venue finale, la parousie du Christ, qui surprendra chacun comme le fait l'éclair dans la nuit (*Ap. Pierre* 1, 6). Seule certitude concernant la période précédente, la venue d'un faux messie qui s'accompagnera de signes trompeurs et du martyre de beaucoup de croyants, et précédera immédiatement la fin du monde (*Ap. Pierre* 2, 11–13). De fait, l'*Apocalypse de Pierre* révèle de grands mystères sur la parousie, la résurrection et les destinées des justes et des impies, mais elle refuse de livrer des secrets sensationnels sur la période qui précède la fin. Elle adopte donc la réserve synoptique relative aux signes avant-coureurs.

Dans le cadre de la littérature apocalyptique, je m'arrêterai à un dernier texte qui prétend véhiculer un message de la première génération chrétienne, mais qui, pseudépigraphe, date du milieu du IIe siècle. Il s'agit de l'*Épître des apôtres* qui présente l'intérêt de remonter à une période où les évangiles, pas encore canoniques, sont, de ce fait, relativement malléables[78]. L'*Épître* se présente comme une révélation que les apôtres ont mise par écrit, sous la forme d'un livre polémique. Pour lutter contre Simon le Magicien et Cérinthe, l'auteur commence par rappeler la vie humaine de Jésus dont l'origine est divine. Les miracles que ce dernier a accomplis de son vivant sont alors contés en une chaîne de résumés (*Ep. apost.* 4–5)[79]. Appelées « miracles » (seule la version éthiopienne est conservée), ces grandes œuvres du Fils reçoivent, ici ou là, une interprétation allégorique. Les cinq pains de la multiplication (Mt 14, 13–21 par.) « sont une image de notre foi au grand christianisme, c'est-à-dire au Père, Seigneur du monde entier, et en Jésus-Christ notre Sauveur, et au Saint-Esprit, le Paraclet, et en la sainte Église, et en la rémission des péchés » (*Ep. apost.* 5). Ce sont ensuite la crucifixion et la résurrection qui défilent sous les yeux des lecteurs (*Ep. apost*. 9–12). Le texte insiste sur le caractère corporel de la résurrection et sur la preuve qu'en constitue le contact direct avec Jésus

[77] *Ap. Pierre*, 3–14 ; sur cette apocalypse, voir la référence indiquée ci-dessus, n. 71.
[78] Sur l'*Epistula apostolorum*, voir Hills 1990 ; Pérès 1994 ; Pérès (éd.) 1997.
[79] Voir aussi *Ep. apost.* 29. Je cite ci-dessous la traduction de Pérès 1994.

revenu à la vie. Ce n'est rien moins que l'incarnation, résultat d'une descente à travers les sphères célestes, qui retient alors l'attention (*Ep. apost*. 13–14). Le Christ révèle ensuite les secrets de sa parousie future en réponse à une question des disciples curieusement formulée (« Mais avec quelle sorte de puissance et sous quelle forme viendras-tu ? », *Ep. apost.* 16). À la différence d'autres récits apocalyptiques, l'*Épître des apôtres* s'avance un instant sur le terrain glissant des pronostics : « Nous lui avons dit : "Ô Seigneur, encore combien d'années ?" Et il nous a dit : "Lorsque la cent cinquantième année sera terminée, dans les jours de la Pentecôte et de la Pâque, se produira l'avènement de mon Père" » (*Ep. apost*. 17)[80]. Légitimement surpris que le Christ parle de la venue du Père et non de la sienne, les apôtres apprennent que cela revient au même. Pendant l'intervalle – solution orthodoxe, explicite dans l'évangile de Jean et dans les Actes des apôtres[81] – les chrétiens ne seront pas abandonnés à leur sort mais assistés par la présence spirituelle du Fils au don d'ubiquité (*Ep. Apost.* 17). Ce paragraphe s'achève par la conclusion suivante : « Ceci (arriva) après qu'il a été crucifié, qu'il est mort et ressuscité ; c'est ce qu'il dit (après) l'œuvre qui a été accomplie dans la chair, tandis qu'il était crucifié, et (au moment de) son ascension, comme plénitude des nombres, des signes, des symboles et de toute perfection » (*Ep. apost*. 18). Plus loin, en réponse à diverses questions de ses apôtres, le Christ se lance dans un discours apocalyptique dont le style et le contenu rappellent ceux des évangiles synoptiques[82] (*Ep. apost*. 34–40). À un moment donné, les disciples se réfèrent à cet enseignement du Jésus historique : « Et tu nous as dit cependant que des signes et des prodiges se produiront dans le ciel et sur la terre, avant que ce soit la fin du monde » (*Ep. apost.* 34). Dans la suite, le Christ parle des événements de la fin et il évoque des signes qui accompagneront la fin plus qu'ils ne la précéderont (*Ep. apost*. 34). En bref, l'*Épître des apôtres* s'intéresse à la fin des temps et aux signes du ciel qui se dérouleront au moment des événements derniers. Si elle rappelle, à plusieurs reprises, les miracles accomplis par Jésus durant son ministère terrestre, elle n'insiste pas sur les actes de puissance que les apôtres envoyés en mission accompliront pour soutenir leur prédication évangélique.

---

[80] Voir Hills 1990, 115–117.
[81] Jn 14, 15–31 ; 15, 26–27 et 16, 4–15 ; Lc 24, 49 et Ac 1, 8.
[82] Voir *supra*, n. 23.

Il faudrait un autre article pour examiner la conception que peuvent avoir des « signes » Clément de Rome[83], Ignace d'Antioche et les autres Pères apostoliques[84], les premiers apologistes[85], Irénée de Lyon et ses adversaires valentiniens, séthiens et autres « gnostiques »[86]. Je remarque seulement que les Actes apocryphes des apôtres n'hésiteront pas

[83] Pour l'auteur de *1 Clément* 11, 2, la femme de Lot transformée en statue de sel devint dès lors un « signe » (σημεῖον). Le même paragraphe utilise le terme σημείωσις, « désignation », « signe ». Le terme σημεῖον apparaît encore en *1 Clém.* 12, 7 ; 25, 1 et 51, 5. Dans sa lettre aux Éphésiens (Ignace, *Eph.* 19, 1–2), Ignace d'Antioche affirme que les trois mystères que constituent la virginité de Marie, la naissance miraculeuse et la mort de Jésus furent manifestés par l'apparition prodigieuse d'un astre. Ignace n'utilise pas ici, ni ailleurs dans ses lettres, le terme σημεῖον, « signe ».

[84] Dans sa partie apocalyptique, la *Didachè* annonce la venue, dans les derniers temps, de faux prophètes, puis du séducteur du monde, semblable au Fils de Dieu, qui « fera des signes et des prodiges » (*Did.* 16, 4). Plus loin, le texte ajoute : « Et alors les signes de la vérité apparaîtront : premièrement, le signe de l'extension dans le ciel, puis le signe de la trompette retentissante, et, troisième signe, la résurrection des morts » (*Did.* 16, 6). Voir Rordorf & Tuilier 1978, 196–199. C'est cette traduction que je cite. *Barn.* 4, 14 mentionne les signes et miracles (dans cet ordre) opérés en Israël, et 5, 8 signale les miracles et les signes (dans cet ordre) opérés par Jésus. En 12, 5, c'est la croix de Jésus qui est appelée « signe » (σημεῖον). *2 Clément* aborde la question de la venue du Royaume mais n'insiste pas sur les signes de la fin (*2 Clém.* 12). En disant plus bas que l'Église invisible est devenue visible dans la chair du Christ, l'auteur entend que cette réalité charnelle servit de signe à la réalité invisible. Il dit en effet que la chair est l'« antitype » de l'esprit (*2 Clém.* 14, 3). Enfin, de façon suggestive, le prédicateur estime qu'une parole de Dieu (Es 58, 9) est « signe » d'une promesse, c'est-à-dire que Dieu accomplit ce qu'il proclame (*2 Clém.* 15, 3–4).

[85] Voir Goodspeed 1912, *s. v.* σημαίνει, σημαντικόν, σημασία, σημεῖον et τέρας. Sur les apologètes en général, voir maintenant Pouderon 2005. Le problème des signes ne paraît pas exiger de réponse particulière de la part des auteurs des premières apologies. Il en va différemment de la controverse avec leurs adversaires juifs. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, en particulier, Justin discute à plusieurs reprises les signes mentionnés dans les Écritures d'Israël.

[86] Irénée de Lyon mentionne le signe de l'Emmanuel (Es 7, 14) qui annonce la naissance virginale de Jésus. Ce signe inattendu était nécessaire car les humains ne pouvaient imaginer une naissance virginale (*Adu. haer.* III, 19, 3 ; 20, 3 ; 21, 1.4.6). Il se réfère aussi au signe de Jonas (*Adu. haer.* III, 20, 1–2) et paraît identifier à Jonas l'humanité, puis Jésus lui-même. Dans l'*Apocalypse de Paul* de Nag Hammadi (NHC V, 2), l'apôtre remet le « signe » en sa possession à celui qui veut empêcher son ascension ultérieure et il peut ainsi poursuivre sa route (ApPaul [NHC V, 2] 23, 24–29). La notion de marque ou de signe joue aussi un rôle important dans *Les deux livres de Jeû*. Pour rejoindre le plérôme, l'âme doit franchir rapidement les éons inférieurs avant de gagner les trésors supérieurs dont les deux livres présentent les « marques » (ou « signes ») et les « sceaux » sous la forme de dessins ; voir Rudolph 1987, 173–174. Par ailleurs, le traité *Sur l'origine du monde* (NHC II, 5) 125–126 contient, en sa fin, une évocation des derniers temps qui mentionne une série de signes apocalyptiques (le mot « signe » lui-même n'est pas utilisé). Irénée, *Adu. haer.* I, 30, 13, évoque une opinion de gnostiques qu'il n'identifie pas : ces adversaires estiment que, quand le Christ descendit sur Jésus, ce dernier commença à accomplir des miracles et à proclamer son message.

à utiliser les miracles des apôtres pour éveiller ou consolider la foi des lecteurs[87]. La première poésie chrétienne, représentée par les *Odes de Salomon*, est attentive aux signes comme on peut l'attendre d'un genre qui joue sur les métaphores[88]. La piété chrétienne, dès le IIe siècle, en ses diverses formes, va se focaliser sur deux « signes » liturgiques. Le baptême compris comme « sceau »[89], et le signe de croix[90] comme marque d'appartenance, de dédicace au Seigneur et de conjuration contre les démons.

La traversée de la première littérature chrétienne dont le lecteur achève la lecture parvient à un double résultat. Dans sa variété et ses nuances, la tradition biblique des signes influença Jésus et les premiers chrétiens : Dieu se plaît à faire signe aux siens pour confirmer ses intentions, exprimer son autorité ou rassurer la foi de son peuple. Tel est le premier résultat. Les envoyés de Dieu refusent de déprécier les signes et d'en faire des preuves : ils savent que les signes demeurent fragiles et ambigus. Tous, ils doivent les admettre comme tels et les comprendre dans la foi. Ils expriment du reste leur réaction sur un terrain gorgé d'ambiguïtés où de faux prophètes opèrent des prodiges étrangement semblables aux signes accomplis par les vrais prophètes. Tel est le second résultat.

Jésus et les premiers chrétiens s'inscrivent donc dans cette trajectoire biblique à la fois positive et hésitante face aux signes. Quand la suspicion et l'endurcissement réclament des preuves de leur autorité, ils refusent de satisfaire cette demande et ne fournissent aucune démonstration sous la contrainte. Souvent, ils préfèrent même renverser les valeurs et affirmer que ce sont la faiblesse et l'échec qui représentent la conformité à Dieu, la légitimité et l'obéissance. Les chrétiens de Galilée, lecteurs de la Source des *Logia*, les communautés pauliniennes, lectrices des épîtres de l'apôtre, ainsi que les croyants de Syrie orientale, lecteurs de l'*Évangile de Thomas*, partagent ces réserves. Plusieurs groupes de chrétiens, marqués par les courants apocalyptiques, dont les lecteurs de l'Apocalypse de Jean, attendent la fin l'esprit attentif aux signes avant-coureurs, mais conscients des risques de confusion et soucieux de détecter les signes trompeurs. Missionnaires engagés et

[87] Voir Poupon 1981 ; Prieur 1981 ; Van Cangh 1992 ; Pao 1999 ; Bovon 1995.
[88] Voir *Odes de Salomon* 23, 12 ; 27, 2 ; 29, 7 ; 39, 7 ; 42, 1.
[89] Voir Benoît 1953, 97–110.
[90] Voir Dölger 1958–1967. Voir aussi Prieur (éd.) 2004.

témoins de leur foi encore toute fraîche, beaucoup négligent les risques et affirment l'évidente présence de signes et de miracles. Pour les uns, tels les membres de l'Église des Douze à Jérusalem, les récits relatifs à Jésus qu'ils recueillent assoient l'autorité du Messie et anticipent la venue du Royaume de Dieu. Pour les autres, les fidèles de l'Église des Sept à Antioche et les adeptes du mouvement johannique en Judée, puis en Samarie et enfin en Asie Mineure, les miracles sont des signes de l'origine divine de Jésus et la manifestation de la gloire de Dieu. Ces chrétiens savent également que la crucifixion, elle aussi, exprime, certes paradoxalement, cette gloire divine. Car il n'y a pas de signe puissant qui soit contraignant, pas de preuve incontournable. Dans leur engagement, les croyants prennent le risque de donner sens au signe, lequel, dans son interprétation chrétienne, exige en effet une part d'interprétation.

Bibliographie

Amsler, F. 2001, *L'Évangile inconnu*, Genève : Labor et Fides (Essais bibliques 30).

Bagatti, B. 1965, *L'Église de la circoncision*, Jérusalem : Franciscan Printing Press.

Barrett C. K. 1994, *The Acts of the Apostles*, I, Edimbourg : Clark (International Critical Commentary).

Bauer W. 1967, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1re éd., Tübingen, 1909).

Bauckham, R. & Marrassini, P. 1997, « Apocalypse de Pierre », dans Bovon & Geoltrain (éd.) 1997, 745–774.

Becker, J. 1979, *Das Evangelium des Johannes Kapitel 1–10*, Gütersloh-Würzburg : Gerd Mohn/Echter (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 4, 1).

Benoît, A. 1953, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris.

Bertrand, D. A. 1973, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*, Tübingen : Mohr Siebeck (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 14).

——. 1997, « Fragments évangéliques », dans Bovon & Geoltrain (éd.) 1997, 393–495.

Betz H. D. 1979, *Galatians : A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia : Fortress (Hermeneia).

Bible. Traduction Œcuménique 1988, édition intégrale, Paris-Pierrefitte : Cerf/Société biblique française.

La Bible d'Alexandrie. L'Exode 1989, Le Boulluec, A. & Sandevoir, P. (éd.), Paris : Cerf.

La Bible d'Alexandrie. Deutéronome 1992, Dogniez, C. et Harl, M. (éd.), Paris : Cerf.

Bonnard, P. 1983, *Les épîtres johanniques*, Genève : Labor et Fides (Commentaire du Nouveau Testament 2, 13c).

Bovon, F. 1991, *L'Évangile selon saint Luc (Lc 1, 1–9, 50)*, Genève : Labor et Fides (Commentaire du Nouveau Testament 3, 1).

——. 1993, *Révélations et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne*, Genève : Labor et Fides (Le Monde de la Bible 26).

——. 1995, « Miracles, magie et guérison dans les Actes apocryphes des apôtres », *Journal of Early Christian Studies* 3, 245–259.

——. 1996, *L'Évangile selon saint Luc (9, 51–14, 35)*, Genève : Labor et Fides (Commentaire du Nouveau Testament 3b).
——. 2003, *Studies in Early Christianity*, Grand Rapids : Baker Academic.
——. 2006[3], *Luc le théologien*, Genève : Labor et Fides (Le monde de la Bible 5).
——. 2007, « Les sentences propres à Luc dans l'*Évangile selon Thomas* », dans Painchaud & Poirier (éd.) 2007, 43–58.
Bovon, F. & Geoltrain, P. (éd.) 1997, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 442).
Bovon, F., Brock, A. G. & Matthews, C. M. 1999, *The Apocryphal Acts of the Apostles : Harvard Divinity School Studies*, Cambridge (MA) : Harvard University Press (Religions of the World).
Bovon, F. *et al.* 1981, *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève : Labor et Fides (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 4).
Bremmer, J. N. & Czachesz, I. (éd.) 2003, *The Apocalypse of Peter*, Louvain : Peeters (Studies on Early Christian Apocrypha 7).
Brown, R. E. 1979, *The Community of the Beloved Disciple*, New York : Paulist.
Brown, R. E. & Molloney, F. J. 2003, *An Introduction to the Gospel of John*, New York : Doubleday (The Anchor Bible Reference Library).
Bultmann, R. 1962[10], *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (KEK 2).
Chilton, B. & Evans, C. A. (éd.) 1999, *James the Just and Christian Origins*, Leyde : Brill (Supplements to *Novum Testamentum* 98).
De Conick, A. D. 1996, *Seek to See Him : Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leyde : Brill (Supplements to *Vigiliae Christianae* 33).
Dölger, F. J. 1958–1967, « Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1 (1958), 5–19 ; 2 (1959), 15–29 ; 3 (1960), 5–16 ; 4 (1961), 5–17 ; 5 (1962), 5–22 ; 6 (1963), 7–34 ; 7 (1964), 5–38 ; 8/9 (1965/1966), 7–52 ; 10 (1967), 7–29.
Eliav, Y. Z. 2004, « The Tomb of James, Brother of Jesus, as *Locus Memoriae* », *Harvard Theological Review* 97, 33–59.
Filoramo, G. & Gianotto, C. (éd.) 2001, *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4–5 novembre 1999)*, Brescia : Paideia (Biblioteca di cultura religiosa 65).
Fohrer, G. 1968[2], *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zurich : Zwingli.
Fortna, R. T. 1970, *The Gospel of Signs : A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Londres : Cambridge University Press (SNTS Monograph Series 11).
Frey, A. (éd.) 1997, « Protévangile de Jacques », dans Bovon & Geoltrain (dir.) 1997, 71–104.
Geoltrain, P. & Kaestli, J.-D. (éd.) 2005, *Écrits apocryphes chrétiens*, II, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 516).
Goodspeed, E. J. 1912, *Index apologeticus sive clavis Iustini Martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*, Leipzig : Hinrichs.
Grundmann, W. 1935, art. δύναμαι etc., dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart : Kohlhammer, 286–318.
Haenchen, E. 1959[3], *Die Apostelgeschichte neu übersetzt und erklärt*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (KEK 3).
Heintz, F. 1997, *Simon « le magicien ». Actes 8, 5–25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antiquité*, Paris : Gabalda (Cahiers de la *Revue biblique* 39).
Hills, J. 1990, *Tradition and Composition in the* Epistula Apostolorum, Minneapolis : Fortress (Harvard Dissertations in Religion 27).
Horner T. 2004, « Jewish Aspects of the *Protevangelium of James* », *Journal of Early Christian Studies* 12, 313–335.

Hurtado, L. W. 2003, *Lord Jesus Christ : Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids : Eerdmans.
Jewett, R. 2006, *Romans : A Commentary*, Minneapolis : Fortress (Hermeneia).
Keller, C. A. 1964, *Das Wort OTH als « Offenbarungszeichen Gottes ». Eine philologisch-theologische Begriffsuntersuchung zum Alten Testament*, Bâle : Hoenen.
Kloppenborg, J. S. 1987, *The Formation of Q : Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphie : Fortress (Studies in Antiquity and Christianity).
Kloppenborg Verbin, J. S. 2000, *Excavating Q : The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis : Fortress.
Koester, H. 2000², *Introduction to the New Testament*, II. *History and Literature of Early Christianity*, New York-Berlin : De Gruyter.
Le Boulluec, A. *et al.* 2005, « Roman pseudo-clémentin », dans Geoltrain & Kaestli (éd.) 2005, 1173–2003.
Lüdemann, G. 1980, « The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity : A Critical Evaluation of the Pella-Tradition », dans Sanders (éd.) 1980, 161–173.
Luz, U. 1990, *Das Evangelium nach Matthäus*, II, Zürich-Neukirchen-Vluyn : Benzinger/Neukirchener (EKK 1/2).
——. 2002⁵, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, Zürich-Neukirchen-Vluyn : Benzinger/Neukirchener (EKK 1/1).
Mancini, I. 1970, *Archaelogical Discoveries Relative to the Judaeo-Christians : Historical Survey*, Jérusalem : Franciscan Printing Press (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 10).
Marguerat, D. 2003², *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris : Cerf (Lectio Divina 180).
Matthews, C. R. 2002, *Philip, Apostle and Evangelist : Configurations of a Tradition*, Leyde : Brill (Supplements to *Novum Testamentum* 105).
McDonald, L. M. & Sanders, J. A. (éd.) 2002, *The Canon Debate*, Peabody (MA) : Hendrickson.
Metzger, B. M. 1987, *The Canon of the New Testament : Its Origin, Development, and Significance*, Oxford : Clarendon.
Mimouni, S. C. 1998, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris : Cerf (Patrimoines).
Mimouni, S. C. & Jones, F. S. (éd.) 2001, *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem, 6–10 juillet 1998*, Paris : Cerf.
Olbricht, T. H. 1989, « The Theology of the Signs in the Gospel of John », dans Priest (éd.) 1989, 171–181.
Painchaud, L. & Poirier, P.-H. (éd.) 2007, *Colloque international « L'Évangile de Thomas et les textes de Nag Hammadi » (Québec, 29–31 mai 2003)*, Québec-Louvain : Les Presses de l'Université Laval/Peeters (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 8).
Painter, J. 2004², *Just James : The Brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia (SC) : University of South Carolina Press.
Pao, D. W. 1999, « Physical and Spiritual Restoration : The Role of Healing Miracles in the *Acts of Andrew* », dans Bovon, Brock & Matthews 1999, 259–280.
Pérès, J.-N. 1994, *L'Épître des apôtres accompagnée du Testament de notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ*, Turnhout : Brepols (Apocryphes 3).
——. 1997 (éd.), « Épître des apôtres », dans Bovon & Geoltrain (dir.) 1997, 357–392.
Pouderon, B. 2005, *Les apologistes grecs du IIe siècle*, Paris : Cerf (Initiation aux Pères de l'Église).
Poupon, G. 1981, « L'accusation de magie dans les Actes apocryphes », dans Bovon *et al.* 1981, 71–93.
Pratscher, W. 1987, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen testament 139).

Priest J. E. (éd.) 1989, *Johannine Studies. Essays in honor of Frank Pack*, Malibu (CA) : Pepperdine University Press.
Prieur, J.-M. 1981, « La figure de l'apôtre dans les Actes apocryphes », dans Bovon *et al.* 1981, 121–139.
——. (éd.) 2004, *La Croix. Représentations théologiques et symboliques*, Genève : Labor et Fides (Actes et recherches).
Prigent, P. 2000², *L'Apocalypse de saint Jean*, Genève : Labor et Fides (Commentaire du Nouveau Testament 14).
Puech, H. C. 1978, *En quête de la Gnose*, II. *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).
Quasten, J. 1998, *Initiation aux Pères de l'Église*, II, Paris : Cerf.
Rad, G. von 1960, *Theologie des Alten Testaments*, II. *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Munich : Kaiser (Einführung in die evangelische Theologie 2).
——. 1972, *Théologie de l'Ancien Testament*, II. *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, trad. fr. par A. Goy, Genève : Labor et Fides.
Reeves, J. C. 2005, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic : A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Atlanta : Society of Biblical Literature (Resources for Biblical Study 45).
Rengstorf, K. H. 1964, art. σημεῖον etc., dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, Stuttgart : Kohlhammer, 199–261.
——. 1969, art. τέρας, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII, Stuttgart : Kohlhammer, 113–127.
Riley, G. 1995, *Resurrection Reconsidered : Thomas and John in Controversy*, Minneapolis : Fortress.
Robinson, J. M., Hoffmann, P. & Kloppenborg, J. S. (éd.) 2000, *The Critical Edition of Q : Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Louvain : Peeters.
Rordorf, W. & Tuilier, A. 1978, *La Doctrine des Douze apôtres (Didachè)*, Paris : Cerf (SC 248).
Rudolph, K. 1987, *Gnosis : The Nature and History of Gnosticism*, translated by R. McL. Wilson, San Francisco : Harper & Row.
Russell, D. S. 1964, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC–AD 100*, Philadelphie : Westminster.
Sanders, E. P. (éd.) 1980, *Jewish and Christian Self-Definition*, Philadelphie : Fortress.
Schnelle, U. 2003, *Apostle Paul : His Life and Theology*, Grand Rapids : Baker Academic.
Schrage, W. 1991, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1, 1–6, 11)* Zürich-Neukirchen : Benzinger/Neukirchener (EKK 7/1).
Sellew, P. 1997, « The *Gospel of Thomas* : Prospects for Future Research », dans Turner & McGuire (éd.) 1997, 327–346.
Stolz, F. 1971, art. « *'ôt* Zeichen », dans *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, Munich-Zurich : Kaiser/Theologischer Verlag, col. 91–95.
Taylor, J. E. 1990, « The Bagatti-Testa Hypothesis and Alleged Jewish-Christian Archaeological Remains », *Mishkan* 13, 1–25.
Theissen, G. 1974, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh : Gerd Mohn (Studien zum Neuen Testament 8).
Thrall, M. E. 2000, *The Second Epistle to the Corinthians*, II, Edimbourg : Clark (International Critical Commentary).
Trocmé, É. 1997, *L'enfance du christianisme*, Paris : Noêsis.
Turner, J. D. & McGuire, A. (éd.) 1997, *The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1993 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leyde : Brill (Nag Hammadi and Manichean Studies 44).
Valantasis, R. 1997, *The Gospel of Thomas*, Londres : Routledge (New Testament Readings).

Van Cangh, J.-M. 1992, « Miracles évangéliques – miracles apocryphes », dans Van Segbroeck *et al.* (éd.) 1992, III, 2277–2319.
Van Segbroeck, F. *et al.* (éd.) 1992, *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck*, 3 vol., Louvain : Leuven University Press/Peeters (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 100).
Van Stempvoort, P. A. 1964, « The Protevangelium Jacobi, the Sources of its Theme and Style and their Bearing on its Date », dans *Studia Evangelica*, III, 2, Berlin : Akademie (Texte und Untersuchungen 88), 410–426.
Vouga, F. 1997, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève : Labor et Fides (Le monde de la Bible 35).
Wenhert, J. 1991, « Die Auswanderung der Jerusalem Christen nach Pella – historisches Factum oder theologische Konstruktion ? Kritische Bemerkungen zu einem neuen Buch », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 102, 231–255.

BAR KOCHBA ET LES SIGNES DU MESSIE DANS LA LITTÉRATURE RABBINIQUE

Christophe Batsch

Bar Kochba, le chef du second soulèvement de la Judée contre Rome (en 132–135 de notre ère, sous l'empereur Hadrien), fut-il reconnu comme un messie par ses contemporains, en particulier par les Sages de la Michna ?

Il convient d'abord de s'entendre sur l'existence et la nature du messianisme juif contemporain de ces événements. De quel type de messianisme parle-t-on précisément dans la société juive d'après 70 ? Les Sages de la Michna partagent-ils en quelque façon (et laquelle ?) ce messianisme, ou bien le rejettent-ils ? Le traitement de ces questions de fond peut difficilement se passer d'une analyse consacrée au soulèvement de Bar Kochba ; de sorte que l'historien court le plus grand risque d'être entraîné ici dans une série de raisonnements circulaires[1]. Comment y échapper – sinon par le recours aux méthodes de l'histoire des représentations et de l'anthropologie historique ?

La Michna relève en effet de ce que Jean-Claude Picard nommait « ces entreprises qui jouèrent leur destin dans la clôture d'un texte[2] ». L'enjeu de telles entreprises, c'est la maîtrise du sens et de la vérité du texte, de l'histoire, de la représentation divine, etc.[3]

En l'occurrence, il importe moins de déterminer dans quelle mesure l'image que Bar Kochba offre de lui-même, sous les traits d'un messie, a pu produire des effets réels, que de mesurer comment et à travers

---

[1] Nos connaissances concernant les guerres de Bar Kochba se sont néanmoins considérablement accrues au cours de ces dernières décennies. On trouvera un indispensable état de ces connaissances et des discussions sur le sujet dans Schäfer (éd.) 2003.

[2] Picard 1999, 204.

[3] Picard 1999, 204 : « L'activité herméneutique [s'y] caractériserait par l'effort de dissocier les deux modes, sémiotique et sémantique, de la signifiance […]. [Cela] se traduit par une micro-esthétique de la forme signifiante : chaque mot, chaque lettre, chaque signe est à fixer et à soustraire à toute variance, définitivement. Le "texte", ainsi voué à l'invariance, devient *vrai* à la lettre, littéralement vrai : et ainsi il acquiert le pouvoir (insensé) d'*autoriser* celui qui se l'est donné, ou en est devenu le gardien, à en être l'interprète véridique *inter pares*. »

quels cheminements herméneutiques la question de la messianité de Bar Kochba a finalement été tranchée par les Sages. On observe en effet que c'est d'abord à partir de la figure de Bar Kochba (et non, par exemple, de celle de Jésus) que s'élabore une théorie spécifiquement rabbinique du messie ; on constate aussi que R. Yéhuda ha-Nasi, le responsable de la clôture de la Michna et de sa fixation textuelle, a établi ou rétabli, contre l'*opinio communis* de ses pairs, la vérité de sa propre interprétation concernant Bar Kochba – à savoir qu'il n'était pas le messie.

En cela il fut naturellement aidé par la sanction de l'histoire réelle et la défaite de l'insurrection – mais l'on sait que la défaite et la mort ne mettent pas forcément un terme à une mythologie messianique. Car cette opération herméneutique menée par R. Yéhuda ha-Nasi se heurtait à deux obstacles importants : d'une part les affirmations répétées en faveur de la messianité de Bar Kochba dans la bouche des Sages de la génération précédente, celle de R. Aqiba ; d'autre part la mémoire historique des succès et surtout des ambitions de l'insurrection – dont le rétablissement de la circoncision et la restauration du Temple[4].

Une des conséquences majeures de l'opération menée par R. Yéhuda ha-Nasi est la disparition, dans les écrits rabbiniques, de la problématique des « signes du messie », c'est-à-dire de la reconnaissance du messie au moyen de « signes ». Le vocabulaire michnique, à la différence de celui du Nouveau Testament (et peut-être contre lui), ne parle plus de « signes » à propos du messie, réservant le(s) terme(s) aux manifestations du merveilleux et du miraculeux[5]. Dans cette construction, le messie sera reconnu non à des signes annonciateurs mais par les effets mêmes de sa venue. On pourra constater, à la lecture de l'article de François Bovon dans ce même volume, tout ce qui sépare en ce domaine le judaïsme rabbinique du judéo-christianisme, au sein duquel les signes messianiques, apostoliques et prophétiques foison-

[4] Ces résistances à l'effacement du caractère messianique de Bar Kochba se sont exprimées, à mon sens, dans l'émergence de ces deux figures inédites des représentations juives de l'attente messianique : le messie-déjà-là, aux portes de Rome (*inter al.* bSanhedrin 98a) ; et le messie ben Joseph qui combattra pour la liberté de Jérusalem et sera vaincu et mis à mort avant que n'apparaisse le messie-roi ben David. L'une et l'autre ont en commun de présenter des figures de messies souffrants.

[5] Voir Becker 2002.

nent et donnent lieu à une grande diversité de théories quant à leur portée et à leur interprétation[6].

I. *Le messianisme juif entre 70 et 135*

À ce moment de l'histoire juive, l'idéologie messianique, quelles qu'aient pu être son ampleur et son influence, ne peut en aucune façon être définie dans les termes du messianisme juif postérieur et classique, dont Saadia Gaon a donné le premier, au début du x^e^ siècle, le scénario complet et quasi dogmatique[7]. Quelles qu'aient été les formes et les caractéristiques de ce messianisme de la fin de l'époque du deuxième Temple, elles ne présentaient pas le déroulement complet des événements impliquant les figures du messie souffrant ben Joseph, puis du messie triomphant ben David, ni la succession des combats contre Armilius, Gog et Magog ; il convient d'être d'autant plus attentif à éviter tout anachronisme en ce domaine, que certains éléments de la théorie messianique postérieure peuvent apparaître dans quelques passages plus tardifs du Talmud[8].

Qu'entendait-on, alors, par « messianisme » à la fin de l'époque du deuxième Temple ?

On doit certes replacer ce messianisme dans la très longue durée d'une histoire qui conduit de l'idéologie royale au messianisme gaonique, en passant par les prophètes, le sacerdoce du deuxième Temple et les conséquences des insurrections judéennes contre Rome[9]. Mais aussi prendre en compte qu'à la fin de l'époque du deuxième Temple, apparaît une forme très particulière de messianisme, caractérisée par ses dimensions historique, contingente et politique, un messianisme de la libération du peuple d'Israël *hic et nunc* : ici en Judée et maintenant contre Rome[10].

---

[6] Voir la contribution de F. Bovon dans ce volume. On y trouvera une énumération impressionnante de ces signes, ainsi que leur analyse.

[7] Dans son *Livre des croyances et des opinions*, d'abord écrit en arabe, puis traduit en hébreu. Voir Kafih (éd.) 1970 et Rosenblatt (éd.) 1948.

[8] Quant à la littérature qoumrânienne, quelle que soit la diversité des figures messianiques qu'on a pensé y découvrir (voir *inter al.* Mitchell 2005), celles-ci n'offriraient, si même elles étaient avérées, qu'une lointaine préfiguration des figures messianiques gaoniques.

[9] Voir Schmidt 2006.

[10] Voir l'analyse d'Aaron Oppenheimer (1997) sur l'opposition, dans le judaïsme ancien, entre un messianisme « real and immediate », c'est-à-dire poursuivant des

L'attente d'un libérateur immédiat de la terre d'Israël était absente de la Bible hébraïque comme de la littérature juive pseudépigraphe et apocalyptique jusqu'au milieu du Ier siècle avant notre ère. Les Maccabées, par exemple, ne sont jamais dotés d'un caractère messianique dans la littérature juive. Cette espérance messianique, concrète et historique, apparaît seulement dans le contexte politique de l'impérialisme romain triomphant, après la prise et la profanation du Temple de Jérusalem par Pompée, suivies de la fin de la monarchie hasmonéenne et de la disparition d'une Judée indépendante. Ses caractéristiques principales et ses objectifs sont alors le recours à la lutte armée sous l'autorité du libérateur, envoyé et soutenu par la Divinité ; la libération de Jérusalem ; la restauration d'un Temple purifié. Ce messianisme à visée immédiate s'exprime dans les *Psaumes de Salomon* rédigés *ca* 50 avant notre ère, qui sont peut-être la plus ancienne attestation, dans les écrits juifs, de cette attente d'un messie combattant prenant le commandement d'une guerre de libération ici-bas[11].

Cette attente messianique de type politique et historique semble avoir largement influencé les divers courants du judaïsme de cette époque, bien au-delà de son milieu apocalypticien d'origine. C'est ainsi qu'on la retrouve exprimée dans une *baraïta* du Talmud de Babylone, attribuée à R. Aqiba[12]. Visitant les ruines de Jérusalem en compagnie de quelques autres Sages, R. Aqiba trouve espoir et consolation dans les promesses de restauration, très prochaine et très concrète, figurant dans les écrits du prophète Zacharie[13]. De même, dans les spéculations tannaïtiques sur la durée de la période précédant la venue du messie, R. Aqiba apparaît-il toujours comme celui qui la prévoyait la plus brève[14].

---

objectifs politiques et, sinon réalistes, du moins envisageables, et un messianisme « in the utopian and eschatological sense ».

[11] Voir en particulier les Psaumes XVII et XVIII.

[12] bMakkot 24b ; Sifré Deutéronome 43.

[13] « Des vieillards et des femmes âgées s'assiéront encore dans les rues de Jérusalem, chacun le bâton à la main, à cause du grand nombre de leurs jours. Les rues de la ville seront remplies de jeunes garçons et de jeunes filles, jouant dans les rues » (Zacharie 8, 4–5, trad. L. Segond). Commentaire d'Aaron Oppenheimer (1997, 158) : « He [*i.e.* R. Aqiba] does not turn to the magnificent eschatological visions of Deutero-Isaiah, but confines himself to the more down-to-earth, realistic prophecies by Zechariah. […] In other words, R. Aqiva's expectations are limited to hoping for the realization of an earthly, historical event. »

[14] Quarante ans, soit une durée « historique », à l'échelle de la durée de la vie humaine. Voir bSanhedrin 99a (et Pesiqta Rabbati 4a).

Cette attente pouvait aussi s'appuyer sur des interprétations et exégèses messianiques de plusieurs passages de la Bible hébraïque, selon un mécanisme assez similaire à ce que produira la typologie chrétienne. Nos sources historiques ont également conservé la mémoire d'un bon nombre d'insurgés et de meneurs juifs ayant eu recours, pour eux-mêmes, à cette idéologie messianique[15]. En d'autres termes, entre 63 avant notre ère et 135 de notre ère, s'installe en Judée un messianisme aux dimensions historique et politique, qui se traduit par l'attente du chef de guerre victorieux envoyé par Dieu et oint comme roi sur Israël ; sa tâche assignée sera de libérer Jérusalem de la tutelle romaine et de restaurer le Sanctuaire dans toute sa pureté.

II. *Le dossier messianique de Simon Bar Kochba*

En dépit de remises en cause récurrentes, il ne fait plus guère de doute aujourd'hui que Simon Bar Kochba jouissait d'un tel prestige messianique aux yeux de ses compatriotes – ou d'une grande partie d'entre eux. Le dossier de la « messianité » de Bar Kochba est en effet assez fourni.

Les plus récentes analyses de l'*Apocalypse de Pierre*, écrit judéo-chrétien rédigé en grec en Judée au IIe siècle de notre ère, sont venues confirmer les témoignages chrétiens mieux connus sur la revendication messianique assumée par l'insurrection de Bar Kochba – et son rejet par les groupes judéo-chrétiens[16]. C'est la première apologie de Justin Martyr (110–165 de notre ère), dont le témoignage est précieux dans la mesure où il fut contemporain des événements, qui nomme le chef de la révolte Βαρχωχέβας et fait allusion aux mesures de rétorsion prises contre certaines communautés chrétiennes parce qu'elles niaient son caractère de messie (*Apologie* I 31, 5–6). C'est encore Eusèbe de Césarée qui, dans son histoire de l'Église, désigne également le rebelle juif comme Βαρχωχέβας ὄνομα, ὃ δὴ ἀστέρα δηλοῖ, « un nommé Barchochébas, ce qui veut dire "l'étoile" » (*Histoire Ecclésiastique* IV 6, 2). Ces deux écrits évoquent ainsi les jeux de mots messianiques en araméen sur le nom de Bar Kochba, dont le Talmud a également conservé le souvenir.

---

[15] Concernant ces messies de l'époque romaine, voir Belayche 1989 et, plus récemment, Miralles Maciá 2004.

[16] Voir Bauckham 1994, 31–34. On peut lire l'*Apocalypse de Pierre* (en particulier les paragraphes 2, 9 et 16) dans la traduction française de Paolo Marrassini publiée dans Bovon et Geoltrain, 1997, 753–774.

Selon les documents retrouvés dans les grottes de Murabba'at, le chef de l'insurrection se nommait Simon Bar Kos*b*a – avec un *samek* [S]. Les jeux de mots sur son nom consistèrent à le nommer successivement, par substitution d'une seule lettre, d'abord « Bar Ko*ch*ba » – avec un *khaf* [CH], soit, en araméen, « fils de l'étoile », surnom où l'on s'accorde d'autant plus facilement à reconnaître une allusion messianique à Nombres 24, 17, qu'il s'accompagne d'un salut au roi-messie[17]. Puis, plus tard, « Bar Kozba » – avec un *zayin* [Z], soit, en araméen, « fils du mensonge », façon de lui dénier ses prétentions messianiques. Ce dernier surnom est partout employé dans nos plus anciens manuscrits du Talmud quand il y est question de Bar Kochba ; et un midrach aggadique en attribue la paternité à R. Yéhuda ha-Nasi lui-même[18].

La correspondance de Murabba'at ainsi que la documentation numismatique ont également confirmé que Bar Kochba portait le titre de *Nasi* (« prince ») d'Israël, titulature dont la connotation messianique, avant que les Patriarches ne la reprennent pour eux-mêmes, est alors bien attestée[19]. Le Talmud conserve également la mémoire de la « royauté » de Bar Kochba, à laquelle est attribuée la même légitimité qu'à celle des Hasmonéens et des Hérodiens (bSanhedrin 97b). Enfin, le témoignage des monnaies de la révolte vient confirmer le caractère messianique prêté à Bar Kochba, moins par la présence d'une étoile sur certaines monnaies (cette « étoile » n'est sans doute qu'un motif décoratif dont le sens reste discuté) que par les représentations du Temple ainsi que par les inscriptions mentionnant la liberté et la rédemption (*ge'ûlah*) d'Israël et de Jérusalem, et datant une nouvelle ère « de la liberté[20] ».

III. *Les liens entre Bar Kochba et les Sages*

De Louis Ginzberg à Peter Schäfer, tout un courant de la recherche historique s'est efforcé de minorer la participation des Sages, en parti-

[17] « Celui-ci est le roi-messie » (jTa'anit IV 8), *baraïta* attribuée à R. Aqiba. Le récit talmudique fait état, en cette circonstance, de la vigoureuse opposition de R. Yohanan ben Torta à la position défendue par R. Aqiba.

[18] *'Eyka Rabbati* (Lamentations Rabba) II 4.

[19] Voir Ézéchiel 37, 24–28 et *inter al.* Evans 1995.

[20] Voir Muehsam 1966 ; et la présentation quasi complète du monnayage de l'insurrection dans Mildenberg 1984.

culier celle de R. Aqiba, au soulèvement de Bar Kochba[21]. Ce courant sceptique, généralement associé aux débats sur la fiabilité des écrits rabbiniques comme sources historiques, a parfois été excessif dans ses conclusions. Comme l'écrit B. W. R. Pearson : « Au vu des sources, l'hypothèse d'une rupture radicale entre Aqiba et Bar Kochba n'est pas soutenable. Même Schäfer, qui réfute la plus grande partie des sources rabbiniques, est tout disposé à reconnaître que le lien entre Bar Kochba et Aqiba relève d'une solide et très ancienne tradition, même si son niveau d'intensité nous demeure inconnu[22]. »

Le scepticisme pouvait néanmoins s'appuyer sur le fait qu'il n'existait aucune preuve, externe aux sources rabbiniques elles-mêmes, d'un lien direct entre les Sages et l'insurrection.

Ceci a changé récemment dans la mesure où ce lien entre les Sages et le soulèvement semble avoir été établi par un travail épigraphique accompli par Norman Golb sur l'un des papyrus des archives de Murabba'at[23]. Il s'agit du papyrus publié en 1960 par Joseph Milik sous le titre, demeuré pertinent, de « contrats de fermage[24] ». Dans ce contrat sanctionné par Bar Kochba, plusieurs propriétaires de différents lopins louent leurs terres à un même fermier nommé Hillel ben Garis. Usant des techniques de déchiffrement modernes dont il dispose à Chicago, Norman Golb a montré que l'un de ces propriétaires, jusque-là passé inaperçu, n'était autre que R. Yéhuda ben Baba, *tanna* de l'époque de l'insurrection (*ca* 120–140 de notre ère) et qui, selon le Talmud de Babylone, transmit ensuite l'autorité rabbinique à cinq des étudiants d'Aqiba, en dépit des interdits romains[25].

Si cette relecture est avérée, elle conduit à reconsidérer très sérieusement les témoignages rabbiniques sur le soulèvement de Bar Kochba, depuis le souvenir de l'adhésion de R. Aqiba au mouvement jusqu'à la mention de la présence d'un Sage (R. Éliézer de Modin) dans les murs de Béthar assiégée.

---

[21] Ginzberg 1901 ; Schäfer 1978 ; 1981.

[22] Pearson 1997, 228 : « In the light of the evidence, a complete break between Aqiba and Bar Kokhba is unwise. Even Schäfer freely admit that, although he would not accept much of the rabbinic material as evidence, he is more than willing to admit that the connection between Bar Kokhba and Aqiba, while still an unknown quantity, was a strong part of the tradition from fairly early on. »

[23] Golb 2002.

[24] Manuscrit Mur 24E. Voir Benoit, Milik & de Vaux 1960 (DJD II).

[25] bSanhedrin 13b–14a.

IV. *Les deux figures de Bar Kochba dans la littérature rabbinique*

Il reste que ces témoignages rabbiniques se révèlent d'une extraordinaire ambivalence, qui bascule peu à peu vers une franche hostilité, à l'égard de l'insurrection et de son chef. La question est ici moins celle de l'authenticité historique des traditions transmises que celle des représentations successives données de la guerre de Bar Kochba dans la littérature rabbinique – et ceci sur une longue durée, puisqu'on en traite encore dans une aggada tardive du Talmud de Babylone[26].

La première de ces représentations demeure associée à la double opération de changement de nom à laquelle se sont livrés successivement R. Aqiba et R. Yéhuda ha-Nasi. Leurs deux jeux de mots contradictoires sur le nom du chef de l'insurrection ont ceci en commun que les deux Sages *construisent* d'abord le signe qu'ils prétendent interpréter. En ceci, la méthode les apparente aux techniques païennes de production-interprétation des signes divinatoires ; mais, opérant seulement sur le nom du sujet, elle en diffère par son caractère peu spectaculaire et pas du tout rituel.

Le jeu de mots attribué à R. Aqiba relève du registre de la *propagande* : un signe produit en vue d'agir sur le cours de l'Histoire – ou, plus exactement, en vue de rendre manifeste un avenir prévisible en contribuant à son avènement. En revanche, le jeu de mots attribué à R. Yéhuda ha-Nasi relève du registre de l'*historiographie*. Il s'adresse aux survivants et aux générations à venir, après l'échec flagrant de l'insurrection. Il réinterprète le passé et déconstruit le signe élaboré par R. Aqiba pour le reconstruire comme signe inverse, exprimant sa propre interprétation de l'Histoire. Dans cette réinterprétation de R. Yéhuda ha-Nasi, le *menteur* désigné est fondamentalement R. Aqiba, plus encore que Bar Kochba. Il ne faudrait pas en conclure, toutefois, à une dissension se réduisant à un affrontement entre les deux Sages : R. Yéhuda est ici représentatif du courant dominant dans le judaïsme rabbinique après l'échec avéré du soulèvement de Bar Kochba.

On se trouverait donc en présence d'une guerre de signes, ayant pour enjeu l'interprétation historique de l'insurrection. Se confrontent ici deux manipulations, l'une à des fins immédiates, l'autre à plus long terme. Mais si les Sages, contrairement aux idées reçues, écrivent

[26] Voir bSanhedrin 93b. Cinq siècles séparent la chute de Béthar de la clôture du Talmud de Babylone.

bien, à l'occasion, des pages d'histoire, ce n'est certes pas sur le mode contemporain de la réinterprétation autorisée du passé[27]. En effet, l'enjeu est ici plus considérable : il s'agit de la maîtrise symbolique, religieuse et politique des caractères messianiques, c'est-à-dire des traits qui permettent (et permettront) d'identifier le messie.

Cette guerre de signes autour du nom du héros, dont l'enjeu est de déterminer s'il s'agit ou non du messie, ne peut s'apprécier qu'à la lumière des traits messianiques qui lui furent attribués de son vivant. Le premier et le plus important demeure d'être apparu comme le restaurateur du *signe de l'Alliance* par excellence qu'est la circoncision. Ce n'est pas le lieu ici de revenir sur le débat visant à établir dans quelle mesure l'interdit fait aux Juifs de circoncire leurs fils fut la cause de l'insurrection ; ce point a été, et continue d'être, largement discuté[28]. Il est établi en tout cas que la question de la circoncision, de son interdit par les autorités romaines, puis de son rétablissement, est demeurée étroitement liée à la mémoire des guerres de Bar Kochba.

Cela se vérifie en particulier dans la littérature tannaïtique. Ainsi le nom de Bar Kochba se trouve-t-il mêlé, dans un long passage de la Tosefta, à un débat halakhique sur la re-circoncision de Juifs ayant fait

---

[27] On lit souvent que les Rabbins n'avaient aucune vision historique ni approche historiographique. Cela mérite d'être nuancé, à l'instar de Yosef Yerushalmi parlant à leur propos d'un « intérêt particulier pour le cours général de l'histoire, lié à l'indifférence à l'égard de ses manifestations particulières » : Yerushalmi 1991², 37. Ainsi la littérature rabbinique pose-t-elle en maints endroits des questions proprement *historiques*. Seulement, les réponses qu'elle y apporte ne sont pas celles de Thucydide ou de Polybe. Une bonne illustration en figure dans le Talmud de Jérusalem, précisément au sujet de l'histoire du soulèvement de Bar Kochba (jTa'anit IV 8, 68d) : comment se fait-il, demande le Talmud, que R. Yohanan, *amora* de la deuxième génération et donc d'une époque postérieure à celle de R. Yéhuda, ait pu transmettre plus d'éléments concernant la chute de Béthar que celui-ci ? C'est que comme R. Yéhuda lui-même ou bien ses auditeurs étaient contemporains des événements rapportés, l'émotion suscitée par son récit le forçait toujours à s'interrompre. Ainsi donc, là où Thucydide voyait dans la proximité chronologique une garantie de véracité historique, les Sages mettaient en avant la subjectivité des contemporains. Deux approches indiscutablement distinctes mais dont rien ne permet d'affirmer que l'une serait *a priori* plus « historienne » que l'autre.

[28] Voir *Vita Hadriani* XIV, 2 : *Mouerunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod uetabantur mutilare genitalia* (« À cette époque les Juifs entamèrent une guerre parce qu'on leur avait interdit de mutiler leurs génitoires »). En faveur de l'hypothèse que cet interdit fut l'élément déclencheur de l'insurrection, voir Schäfer 1990, 281 : « The majority of the most recent scholars see the impulse to revolt less in the foundation of Aelia than in the prohibition of circumcision » ; *contra* Oppenheimer 2003.

pratiquer sur eux-mêmes l'opération de l'épispasme[29]. On les désigne à cette époque par le terme araméen de *mashûkh* (pluriel *m*^{e}*shûkhîn*). Ce passage doit être à peu près contemporain de la rédaction de la *baraïta* attribuée à R. Aqiba (*ca* 200 de notre ère) ; il apparaît dans la Tosefta du traité *Shabbat* 15 [16], 9. Les Sages y débattent pour décider si une nouvelle circoncision doit être exigée de celui qui a subi l'opération de l'épispasme ou si cela risque d'affecter sa santé. Leurs arguments : « Le *mashûkh* doit être circoncis. Mais R. Yéhuda observe : il ne doit pas être circoncis s'il est *mashûkh* parce que c'est dangereux pour sa santé. Ils lui répondent : beaucoup ont été circoncis aux jours de Ben Koziba et ils eurent des fils et ne sont pas morts[30]. » La mémoire s'est donc conservée, jusqu'au sein du judaïsme rabbinique, que l'insurrection de Bar Kochba fut un temps de restauration de la pratique de la circoncision, non seulement pour les nouveau-nés, mais également pour tous ceux des Juifs qui avaient pu être tentés d'y renoncer ou d'en dissimuler les apparences. Rapproché de l'autoritarisme et du respect des rites exprimés dans ses lettres retrouvées dans les grottes de Judée, cet élément tend à conserver de Bar Kochba l'image d'un fidèle de l'Alliance, imposant le signe de la circoncision partout où son autorité s'exerçait.

Dès lors, il faut reconnaître qu'Aqiba ne se livrait pas à une simple exégèse mais, par la manipulation du nom, à une véritable opération prophétique et performative d'exposition, de mise en évidence du signe, caché dans le nom, de la messianité de Bar Kochba. Il s'agissait donc moins d'une opération de « propagande » que de la révélation d'une vérité divine : Bar Kochba *est* le messie, conformément à la volonté de Dieu et aux textes qui en attestent. La « réponse » de R. Yéhuda ha-Nasi correspondait alors à une nécessité théologique (religieuse *et* politique). Dès lors qu'il fut avéré que Bar Kochba *n'était pas* le messie, il convenait de comprendre et d'expliquer comment R. Aqiba s'était trompé, à partir de l'endroit même où il s'était affirmé (faussement) prophétique. Cette ambiguïté du signe – y compris du signe prophétique – était loin d'être étrangère à la culture juive ancienne.

---

[29] Cette opération chirurgicale, réelle ou fantasmée, est décrite par Celse dans son *De medicina* : elle aboutirait à dissimuler une circoncision natale ou rituelle.

[30] Le débat se poursuit par une exégèse de Genèse 17, 13–14 (sur la circoncision) et par la discussion de différents problèmes halakhiques liés à la circoncision.

V. *Le signe renversé : les doigts coupés*

Cependant, l'image de « restaurateur de la circoncision » contredisait évidemment la représentation très négative de Bar Kochba conservée dans la littérature rabbinique. Cette remarque permet peut-être de mieux comprendre la structure du bloc textuel dans lequel s'insère la discussion sur le nom du héros. Dans les deux recueils qui nous l'ont conservé (le Talmud de Jérusalem et le Midrach Rabba sur les Lamentations), ce bloc textuel se présente ainsi :

1. discussion contradictoire sur le(s) nom(s) du personnage ;
2. déploration consensuelle des massacres de Béthar ;
3. mémoire d'un débat contradictoire entre les Sages et Bar Kochba : l'épisode des doigts coupés. Il y apparaît que Bar Kochba exigeait de ses partisans qu'ils se coupent eux-mêmes un doigt au moment de s'enrôler, et que les Sages ont interdit cette pratique, y voyant une mutilation disqualifiante et une souillure, et y substituant l'exigence de savoir monter à cheval[31].

Outre le poids des paroles de R. Aqiba, deux traits ont pu apparaître aux contemporains de Bar Kochba comme les signes qu'il était le messie : ses premières victoires militaires, d'une part[32], le rétablissement qu'il imposa du signe de l'Alliance qu'est la circoncision (et au-delà, semble-t-il, de la pratique des rites juifs anciens), d'autre part. Chacun de ces traits se trouve ici disqualifié tour à tour : la parole de R. Aqiba par celle de R. Yéhuda ha Nasi ; le souvenir des victoires par celui des massacres romains qui suivirent la défaite.

La mémoire de la circoncision, enfin, est remplacée par celle (peut-être sans fondement historique) d'une autre coupure symbolique exigée par le chef de l'insurrection, celle d'un doigt. Le glissement du doigt coupé au prépuce coupé n'est pas inédit : dans la Bible hébraïque, le traitement infligé aux ennemis vaincus fait alterner l'un et l'autre[33]. Ce « déplacement » est donc envisageable dans le récit rabbinique, mais il y prend une tout autre signification : tandis que la circoncision

---

[31] jTa'anit IV 8 (68d) et *'Eyka Rabbati* (Midrash Rabba des Lamentations) II 4.

[32] Voir n. 36 ci-dessous.

[33] Voir en Juges 1, 6–7 la tradition, attribuée aux rois cananéens et reprise par Israël, des pouces coupés aux vaincus. Et en 1 Samuel 18, 25–27 le récit des cent prépuces de Philistins rapportés par David au roi Saül pour obtenir d'épouser sa fille.

demeure le signe par excellence de l'appartenance au peuple juif, la pratique du doigt coupé attribuée à Bar Kochba est présentée par les Sages comme une souillure corporelle majeure, de nature à exclure sa victime de la communauté des fils d'Israël. En d'autres termes, la coupure censée avoir été exigée de ses hommes par Bar Kochba, selon le récit rabbinique, aurait eu un effet symétrique et inverse de celui de la circoncision : celle-ci inclut quand celle-là exclut. On ne peut s'empêcher de voir dans ce récit rabbinique une opération de retournement du signe messianique du rétablissement de la circoncision en un signe négatif de l'ignorance et de l'impiété d'un soi-disant messie.

VI. *L'effacement des signes du messie*

Jusque-là on se trouve au « niveau de compétence » reconnu aux Sages, dans leur rôle de guides et d'éducateurs du peuple : on les voit produire et/ou détruire des signes du Messie à destination du peuple d'Israël. Mais les Sages eux-mêmes, à quels éléments ont-ils pu se fier pour déterminer le caractère messianique (ou non) de Bar Kochba ? Peut-on identifier dans la littérature rabbinique les traces du repérage de ces traits caractéristiques qui ont conduit à conclure dans un sens ou dans l'autre ? C'est en effet l'objet d'une seconde série de discussions rabbiniques[34]. Il est naturellement difficile de décider, compte tenu de l'histoire textuelle complexe de la littérature talmudique, si ces débats portent sur des caractères effectivement identifiés à l'époque même de l'insurrection, ou s'il s'agit de discussions plus théoriques, organisées autour et à partir d'une mémoire plus ou moins légendaire des guerres de Bar Kochba. Seul importe ici que la discussion sur les éléments permettant la reconnaissance du Messie s'appuie sur ces représentations du personnage, quelles que soient les distorsions historiques évidentes qu'elles véhiculent : cinq siècles après le soulèvement, quand les *amoraïm* débattent de la messianité, ils évoquent encore Bar Kochba.

Deux catégories de traits spécifiques peuvent être identifiées, portées par deux récits qui ne sont pas synchrones et appartiennent à des recueils très postérieurs à l'échec de l'insurrection. Le premier (et le plus ancien) indique comment *reconnaître* le Messie ; le second comment *démasquer* un faux messie.

---

[34] Discussions au cours desquelles il n'est jamais fait usage du vocabulaire rabbinique du signe (*siman, 'ôt*). D'où ma réticence à utiliser le terme ici.

Le midrach *'Eyka Rabbati* (Midrach Rabba des Lamentations) II 4 témoigne de la première catégorie de représentation, fondée sur la *force* du Messie. Bar Kochba y est doté d'une puissance physique aussi exceptionnelle qu'irréaliste[35]. Ce texte conserve également le souvenir de la qualité messianique reconnue à Bar Kochba par R. Aqiba et, de cette reconnaissance, fournit la justification et l'explication : ce qui a permis de reconnaître le Messie, ce fut la manifestation de sa force de guerrier. La puissance attribuée à Bar Kochba, dans cette vignette héroïque, doit s'entendre à la fois comme la représentation de sa force physique (dont il existe d'autres attestations[36]), et comme celle de ses capacités stratégiques et militaires – qu'attestent ses succès sur le terrain. Comme l'a observé très justement Jacob Liver, ce sont les victoires militaires de Bar Kochba qui ont déterminé sa nature messianique et non l'inverse[37].

En sens inverse, une aggada du Talmud de Babylone (bSanhedrin 93b) érige *le sens de la justice* en élément majeur de la reconnaissance ou, en l'occurrence, de la non-reconnaissance du messie. Ce texte est le plus éloigné, dans le temps, de l'insurrection. Les Sages y démasquent les prétentions messianiques de Bar Kochba pour ce motif qu'il ne manifeste pas le *sens* de la justice[38]. Il faut entendre ce *sens* de la façon la plus concrète, comme la capacité extraordinaire de « renifler » le juste et l'injuste. Dans ce récit, évidemment non historique, les Sages

---

[35] « Et que faisait alors Ben Koziba ? Il bloquait les pierres de baliste d'un seul genou puis les relançait, tuant avec elles un grand nombre de gens. C'est [en se fondant] là-dessus que R. Aqiba se prononça comme il le fit. »

[36] La force physique exceptionnelle fait toujours l'objet d'une vive admiration dans l'Antiquité : voir la figure légendaire de Samson et son inversion négative incarnée par le guerrier philistin Goliath. La littérature rabbinique conserve plusieurs traits attestant la force physique de Bar Kochba, dont celui d'avoir assassiné R. Éliezer de Modîn d'un seul coup de pied.

[37] Liver 1959. La force et la valeur militaire figurent parmi les attributs du messie dans le grand texte biblique établissant la taxinomie des signes messianiques, Esaïe 11. On en trouve également l'indication dans nombre d'autres passages messianiques des prophètes et des psaumes (voir *inter al.* Esaïe 9, 6 ; Jérémie 30, 8–9 ; Daniel 7, 13–14 ; Michée 5 ; Psaume 2, 9 ; 20, 7 ; 110). Un Sage était donc fondé à reconnaître, dans la force d'un guerrier et dans ses victoires militaires, un trait messianique.

[38] « Raba dit : qu'il sente et il rend justice. "Il respirera la crainte de YHWH ; il ne jugera pas sur l'apparence" (Es 11, 3). Bar Koziba régna deux ans et demi. Il dit aux Sages : je suis le messie. Ils dirent : au sujet du messie il est écrit "qu'il sente et il rend la justice" ; examinons par nous-mêmes s'il sent et rend la justice. Aussitôt qu'ils eurent examiné qu'il ne [savait] pas sentir et rendre la justice, ils l'exécutèrent. » La réflexion des Sages exploite ici l'assonnance entre les deux mots hébreux *ruah*, « respiration, souffle vital, esprit » et *réah*, « odeur, fragrance ».

eux-mêmes jugent et mettent à mort Bar Kochba. Ce petit passage vient clore, avec la mise à mort symbolique (et parfaitement imaginaire) du faux messie, la série des représentations rabbiniques de Bar Kochba.

Il me paraît donc établi, non seulement que Bar Kochba fut reconnu comme un messie par ses contemporains, dont une partie au moins du mouvement rabbinique (R. Aqiba et ses partisans), mais aussi que son échec et la répression qui s'ensuivit contribuèrent de façon décisive à disqualifier le messianisme comme idéologie politico-religieuse à visée historique immédiate. Cependant, l'enjeu pour la littérature rabbinique postérieure à l'insurrection n'est plus de savoir si Bar Kochba fut un messie ou non : il est établi qu'il ne le fut pas, et les Sages ne sont ni des chroniqueurs ni des historiens.

Bar Kochba a bien pu être présenté par les auteurs chrétiens (Justin en particulier) comme une forme de défi et de concurrence aux prétentions messianiques attribuées à Jésus : le premier revendiquant la royauté ici-bas, le second se réclamant d'un royaume de l'au-delà ; celui-ci se manifestant par ses exploits terrestres, politiques et militaires, celui-là par ses signes et ses miracles. Justin construisait ainsi une représentation symétrique opposant le « vrai » messie céleste au « faux » messie terrestre. L'un et l'autre possèdent en partage un certain nombre de signes (« véridiques » ou « mensongers ») permettant de les reconnaître comme messies[39].

Mais les Sages bâtissent une figure du messie complètement différente. Après Bar Kochba, il n'y aura plus de messie combattant ni miraculeux intervenant dans l'histoire d'Israël. S'élabore en revanche la figure d'un messie sans signes ni miracles. La venue de ce messie, qui sera le produit de la piété du peuple, est également inéluctable : en atteste le fait qu'il est déjà là « à la porte de Rome » (bSanhedrin 98a). Ce personnage du messie souffrant, assis « parmi les misérables couverts de maladies », est évidemment caractérisé par le fait qu'on ne peut pas le reconnaître avant le temps fixé ; c'est-à-dire qu'il est précisément défini par l'absence complète de signe.

[39] Voir Vana 2003 – dont par ailleurs je ne partage pas les conclusions mettant en cause le caractère messianique de Bar Kochba aux yeux de ses contemporains juifs.

Bibliographie

Bauckham, R. 1994, « The Apocalypse of Peter. A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba », *Apocrypha* 5, 7–111.

Becker, M. 2002, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus*, Tubingue : Mohr Siebeck.

Belayche, N. 1989, « Les figures politiques des messies en Palestine dans la première moitié du premier siècle de notre ère », dans Tolet (éd.) 1989, 58–74.

Benoit, P., Milik, J. T. & de Vaux, R. 1960, *Les grottes de Murabba'at*, Oxford : Clarendon Press (Discoveries in the Judaean Desert II).

Bovon, F. & Geoltrain, P. (éd.) 1997, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Davies, P. R. & White, R. T. (éd.) 1990, *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield : Academic Press.

Evans, C. A. 1995, *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, Leyde : Brill.

Ginzberg, L. 1901, « Akiba ben Joseph », dans *The Jewish Encyclopedia* I, New York-Londres : Funk & Wagnalls Company, 304–310.

Golb, N. 2002, « Is a Tannaitic Master Referred to by Name in the Simeon Ben Kosiba Papyri ? », Oriental Institute, University of Chicago, http://www-oi.uchicago.edu.

Kafih, J. (éd.) 1970, *Saadia. Kitab al-Amanat wa-'I'tiqadat*, Jérusalem : Mossad Harav.

Liver, J. 1959, *Toledot beyt David mihurban memalkût Yehuda we'ad le 'ahar hurban ha beyt ha sheni* [*Histoire de la dynastie de David, de la destruction du royaume de Juda jusqu'après la destruction du deuxième Temple*], Jérusalem : Magnes (en hébreu).

Mildenberg, L. 1984, *The Coinage of the Bar Kokhba War*, Aarau-Francfort-Salzbourg : Sauenländer.

Miralles Maciá, L. 2004, « La figura del mesías según los historiadores judeo-helenísticos Filón de Alejandria y Flavio », *Sefarad* 64/2, 393–395.

Mitchell, D. C. 2005, « The Fourth Deliverer. A Josephite Messiah in *4QTestimonia* », *Biblica* 86/4, 545–553.

Muehsam, A. 1966, *Coin and Temple. A Study of the Architectural Representation of Ancient Jewish Coins*, Leyde : Brill.

Oppenheimer, A. 1997, « Leadership and Messianism in the Time of the Mishnah », dans Reventlow (éd.) 1997, 152–168.

——. 2003, « The Ban on Circumcision as a Cause of the Revolt : A Reconsideration », dans Schäfer (éd.) 2003, 55–69.

Pearson, B. W. R. 1997, « The Book of the Twelve, Aqiba's Messianic Interpretations, and the Refuge Caves of the Second Jewish War », dans Porter & Evans (éd.) 1997, 221–239.

Picard, J.-C. 1999, « Figures d'Ezra, du prophète de l'Exil au scribe du Retour. Éléments d'une prosopographie », dans Id., *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout : Brepols (Instrumenta Patristica 36), 203–209.

Porter, S. & Evans, C. (éd.) 1997, *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, Sheffield : Sheffield Academic Press.

Reventlow, H. (éd.) 1997, *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield : Academic Press.

Rosenblatt, S. (éd.) 1948, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven : Yale University Press.

Schäfer, P. 1978, « R. Aqiva und Bar Kokhba », dans Schäfer, P. (éd.), *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums*, Leyde : Brill, 65–121.

——. 1981, *Der Bar-Kokhba Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, Tubingue : Mohr Siebeck.
——. 1990, « Hadrian's Policy in Judaea and the Bar Kokhba Revolt : A Reassessment », dans Davies & White (éd.) 1990, 281–303.
——. (éd.) 2003, *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tubingue : Mohr Siebek (Texts and Studies in Ancient Judaism 100).
Schmidt, F. 2006, « Figures du Roi et du grand prêtre dans la Bible et le judaïsme ancien », *Les cahiers du judaïsme* 20, 81–93.
Tolet, D. (éd.) 1989, *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, Paris : Desclée.
Vana, L. 2003, « Histoire et historiographie chez les Pères de l'Église et les Sages du Talmud », *Revue des études juives* 162/1–2, 17–42.
Yerushalmi, Y. H. 1991², *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris : Gallimard.

LES SIGNES DE LA PROPHÉTIE EN ARABIE À L'ÉPOQUE DE MUḤAMMAD (FIN DU VI^e ET DÉBUT DU VII^e SIÈCLE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE)

Christian Julien Robin

Si l'on en croit le Coran et toute la Tradition arabo-musulmane, il est habituel que les prophètes soient mal accueillis. Quand ils exigent la soumission à Dieu et invitent à L'adorer, ils suscitent l'hostilité ou, au mieux, l'indifférence. Ils ont beau multiplier les « signes » probants, l'origine divine de leur message n'est pas reconnue.

Le Mecquois Muḥammad fils de ʿAbd Allāh (c. 575–632)[1] se heurta manifestement à une telle incrédulité : dans le *Qurʾān*, en français Coran (mot qui signifie « Récitation »), les très nombreuses occurrences des termes signifiant « signe » montrent que Muḥammad était régulièrement sommé d'apporter la preuve que son message venait de Dieu. Le terme le plus courant est *āya* (pluriel *āyāt*), qui revient 389 fois. Il n'est pas arabe : c'est un emprunt à l'hébreu *ʾōt* ou à l'araméen *ʾāta*ʾ, qui signifient « signe », mais aussi – pour le second – « argument, document »[2]. En arabe, *āya* signifie fondamentalement « signe », mais aussi « témoignage », « argument, preuve », « loi divine » et même « passage du Coran » (aujourd'hui « verset »), puisque le texte sacré est lui-même un « signe » ; le mot est probablement pré-coranique puisqu'on en possède quelques occurrences dans des poèmes préislamiques.

D'autres termes de l'arabe coranique sont utilisés avec un sens très proche. Ce sont *bayyina* (pluriel *bayyināt*), « (données) claires », près de 60 fois ; ou encore *ʿibra*, « leçon », *uswa*, « schéma », etc.[3]

Les « signes » invoqués par Muḥammad pour prouver l'existence et l'unicité de Dieu, pour démontrer qu'Il règne sur la création, pour amener l'humanité à Le remercier et à L'adorer et pour établir le

[1] La date charnière est l'année 622 : Muḥammad quitte alors Makka pour prendre la tête de deux tribus de l'oasis de Yathrib (renommée Madīnat al-Nabī, en bref al-Madīna, d'où le français Médine), à 350 km en direction du nord (pour les toponymes et ethnonymes, voir TAVO B VII 1). Cette année 622 est le point de départ de l'ère hégirienne (qui utilise une année lunaire).

[2] Jeffery 1938, 72–73.

[3] Abrahamov 2006 ; Jeffery 1960.

caractère divin du Coran sont très divers, allant jusqu'à la variété des couleurs et à celle des langues. On les a classés en deux ensembles, les prodiges de la nature (*dalāʾil al-āfāq*) et ceux de l'humanité (*dalāʾil al-anfus*).

La sourate XIII, « Le Tonnerre » (*al-Raʿd*), 2–3, offre une belle illustration des signes offerts par la création :

> Allāh est Celui qui éleva les cieux sans piliers visibles [pour les soutenir], puis [qui] s'assit en majesté sur le Trône et soumit le soleil et la lune, chacun voguant vers un terme fixé. Il élabore l'Ordre. Il expose intelligemment les signes, [espérant que] peut-être vous serez convaincus de la rencontre de votre Seigneur. | C'est Lui qui étendit la terre, [qui] y mit des [montagnes] immobiles et des fleuves, [qui] fit croître deux éléments de couple pour tous les fruits. Il couvre le jour, de la nuit. En vérité, en cela sont certes des signes pour un peuple qui réfléchit.

On peut encore proposer une illustration tirée de la sourate VII, « Les *Aʿrāf* », 26 (25) :

> O, Fils d'Adam ! Nous avons fait descendre sur vous un vêtement qui dérobe votre nudité ainsi que des atours. [Mais] le vêtement de la piété, celui-là vaut mieux. C'est là [un] des signes d'Allāh. Peut-être [les Fils d'Adam] s'amenderont-ils.

Aux « signes » que fournit le Coran – sans aucun doute le témoignage le plus direct et le moins remanié (dans sa forme, mais non dans son interprétation) de l'enseignement de Muḥammad –, la théologie et l'hagiographie musulmanes ont ajouté les miracles, le « sceau de la prophétie », l'annonce de la venue de Muḥammad par de nombreux personnages prophétiques et historiques et par les livres saints antérieurs (Torah et Évangile), la reconnaissance de Muḥammad comme prophète par des sages contemporains etc. La question a fait l'objet d'ouvrages spécialisés, intitulés les « Preuves de la mission prophétique » (*Dalāʾil al-nubuwwa*). Ce sont là des aspects bien connus et amplement étudiés, sur lesquels il est inutile de s'attarder.

On peut donc distinguer deux catégories de « signes ». Ce sont d'une part ceux qu'on relève dans les déclarations prophétiques ; ils ont pour finalité de prouver l'origine divine du message et de fonder la croyance en Dieu ; on peut les appeler les « signes du message ». La seconde catégorie se réfère aux croyances populaires et aux pratiques sociales : ce sont les « signes du messager » ou les « signes du prophète », à savoir les marques et les comportements qui révèlent le véritable prophète et le distinguent de l'imposteur.

Dans cette contribution, mon propos n'est pas d'exposer une nouvelle fois les « signes » confirmant la mission de Muḥammad, mais un aspect moins traité, à savoir les « signes » permettant de reconnaître comme prophètes six au moins de ses contemporains[4], qui ne sont pas systématiquement considérés par la Tradition arabo-musulmane comme des imposteurs. Les récits concernant ces rivaux de Muḥammad évoquent en effet diverses particularités qui peuvent être interprétées comme des « signes du prophète », même si, bien évidemment, la Tradition ne les caractérise pas ainsi.

Ces récits, contrairement à ceux qui se rapportent à Muḥammad, présentent l'avantage de ne pas avoir été remaniés dans un sens apologétique : dans la société musulmane, il était évidemment impossible de falsifier un texte afin de renforcer les prétentions prophétiques d'un rival de Muḥammad. Ils permettent donc de s'approcher au plus près des réalités sociales de l'époque.

Je me propose donc de dresser tout d'abord un inventaire de ce que les sources nous apprennent sur les prophètes d'Arabie rivaux de Muḥammad. J'analyserai ensuite leurs comportements, afin de mettre en évidence quelques « signes du prophète ». Je m'interrogerai enfin sur les rapports entre le prophète et le devin, afin d'éclairer l'origine du mouvement prophétique arabique.

I. *Les six prophètes et apôtres de Dieu, rivaux de Muḥammad en Arabie (c. 575–634)*

La Tradition arabo-musulmane, et en premier lieu le Coran, donne à quelques personnages inspirés le titre de « prophète » (en arabe *nabiyy*) ou d'« apôtre de Dieu » (en arabe *rasūl Allāh*)[5].

Un examen des occurrences montre que les « apôtres » constituent une catégorie particulière de « prophètes », et non un ensemble

[4] Nous donnons à « contemporains » un sens très large puisque l'un de ces personnages a vécu un peu plus d'une génération avant Muḥammad.

[5] Rubin 2004 dénombre dans le Coran, au singulier ou au pluriel, 75 occurrences de *nabiyy*, 5 de *nubuwwa* et plus de 300 de *rasūl*. Un « apôtre » peut être également désigné par le terme *mursal* (participe passif du verbe factitif *arsala*, formé sur la même racine RSL que *rasūl*), qui se rencontre plus de 30 fois. Pour rendre le terme arabe *rasūl*, je retiens le terme « apôtre » de préférence à « envoyé », parce que le premier (qui vient d'un terme grec signifiant « envoyé ») a une connotation religieuse plus forte (tout comme *rasūl* dans l'islamo-arabe).

indépendant. Muḥammad, notamment, est appelé tantôt *nabiyy* tantôt *rasūl*. La distinction entre *nabiyy* et *rasūl* n'est pas sans évoquer celle de certains textes fondateurs du christianisme entre prophète et apôtre : l'apôtre est évidemment un prophète, mais le prophète n'est pas nécessairement un apôtre[6].

D'après le Coran, l'apôtre entretient un rapport étroit avec un peuple (une *umma*). On peut même dire qu'à chaque peuple, Dieu n'envoie qu'un seul apôtre. Le Coran ne qualifie explicitement d'apôtre que neuf personnages, quatre bibliques (Ismaël, Loth, Moïse et Noé) et trois arabiques (Hūd, Ṣāliḥ et Shuʿayb), auxquels s'ajoutent Jésus, de manière plus ou moins implicite, et bien évidemment Muḥammad. La Tradition arabo-musulmane va amplifier et remodeler les données coraniques : les neuf apôtres du Coran deviennent 313 ou 315 et la différence entre prophète et apôtre se modifie : on finit par estimer que l'apôtre, contrairement au prophète, apporte une législation et un Livre. Comme on le voit, les catégories *nabiyy* et *rasūl* ne correspondent pas avec celle de « prophète » et de « messie » dans le judaïsme.

Les savants occidentaux s'accordent sur le fait que le terme *nabiyy* (racine NBY), « prophète », a été emprunté par la langue arabe à une autre langue sémitique, l'hébreu ou l'araméen[7]. Trois arguments philologiques peuvent être invoqués :

– la racine arabe correspondant à l'hébreu et à l'araméen NBY, représentée par un grand nombre de termes et de formes, est NBʾ, avec une attaque glottale (un *hamza*) – et non un *yāʾ* – comme consonne radicale en troisième position ; les termes formés sur la racine NBY sont donc des intrus ;
– l'un des pluriels du terme *nabiyy* est insolite parce qu'il est externe : *nabiyyūn* (à côté de *anbiyāʾ* et *nubbāʾ*) ;

---

[6] Voir par exemple, dans le Nouveau Testament, les épîtres 1 Corinthiens 12/28 (« Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement ; vient ensuite le don des miracles, puis de guérison, d'assistance, de direction, et le don de parler en langues »), Éphésiens 3/5 (« Ce mystère, Dieu ne l'a pas fait connaître aux hommes des générations passées comme il vient de le révéler maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes ») et 4/11 (« Et les dons qu'il a faits, ce sont des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et catéchètes »). Noter cependant qu'une telle distinction n'est pas toujours évidente dans la littérature chrétienne des origines (Stroumsa 1986, 72–73). Les traductions de la Bible sont empruntées à la *Traduction œcuménique de la Bible* et celles du Coran à Régis Blachère.

[7] Jeffery 1938, « Nabīy », 276.

– le terme pour « prophétie », *nubuwwa*[8], n'est pas une dérivation régulière de *nabiyy* et semble être, lui aussi, un emprunt : voir l'hébreu tardif *nbwʾh*, « prophétie » (Néhémie VI, 12 et II Chroniques XV, 8), mais aussi « document prophétique » (II Chr IX, 29). En judéo-araméen, *nbwʾtʾ* signifie seulement « prophétie » ; il en est de même en syriaque.

Pour l'arabe *nabiyy*, le modèle peut être l'hébreu *nabi(yʾ)*, mais mieux encore le judéo-araméen *nbiyyaʾ*, qui offre une forme plus proche de l'arabe. L'emprunt semble avoir été notablement antérieur à la mission de Muḥammad puisque le substantif *nabiyy* n'est plus ressenti comme un mot étranger par les savants arabo-musulmans.

Le terme *rasūl*[9], en revanche, qui signifie « envoyé, apôtre », est incontestablement arabe. Il dérive d'une racine qui exprime notamment la notion d'« envoyer ».

Les textes fondateurs de l'islam présentent la mission de Muḥammad comme l'accomplissement et le dernier acte de l'histoire prophétique, au confluent de deux courants, l'un israélite – bien connu – et l'autre arabique – avec des prophètes tels que Ṣāliḥ, Shuʿayb ou Hūd ignorés des autres traditions[10].

Bien que, dans un tel schéma, il n'y ait guère de place pour des prophètes contemporains de Muḥammad, ces textes n'en mentionnent pas moins de six : deux dont l'authenticité n'est pas mise en doute et quatre autres qui sont considérés comme des imposteurs ou de « faux prophètes »[11]. On notera que ces derniers furent des adversaires politiques, particulièrement actifs pendant la brève période d'« apostasie »

---

[8] Coran III, « La famille de ʿImrān (*Âl ʿImrān*) », 73 (79) ; VI, « Les troupeaux (*al-Anʿām*) », 89, XXIX, « L'araignée (*al-ʿAnkabūt*) », 26 (27) ; XLV, « L'agenouillée (*al-Jāthiya*) », 15 (16) ; LVII, « Le fer (*al-Ḥadīd*) », 26. Voir Jeffery 1938, « Nabūwwa » (*sic*), 277. Il s'agit d'un terme technique qui, dans le Coran, se trouve seulement dans les passages mecquois tardifs et toujours en relation avec la mention des Écritures antérieures.

[9] Wensinck 1995.

[10] Les théologiens musulmans se sont vivement intéressés aux prophètes mentionnés dans le Coran, qui font l'objet d'une branche particulière de la science religieuse : les « Histoires des Prophètes » (*Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ*). D'un point de vue historique, les plus anciennes manifestations du prophétisme remontent au II^e^ millénaire avant l'ère chrétienne, comme le révèlent les archives de Mari : Durand 2008, 433 et suiv.

[11] L'existence d'un mouvement prophétique en Arabie au VII^e^ siècle a déjà été soulignée par un chercheur russe : voir Piotrovskij 1984, qui traite de Muḥammad, Musaylima, Sajāḥ, al-Aswad, Ṭulayḥa et – ce qui est neuf – Ibn Ṣayyād (référence qui m'a été aimablement signalée par Serge Frantsouzoff).

(*ridda*) qui suit la mort de Muḥammad en 632 (ou la précède immédiatement dans le cas du Yémen).

A. *Un prophète reconnu authentique par l'islam : Khālid b. Sinān, qui aurait vécu une génération avant Muḥammad*

On rapporte que la tribu de ʿAbs[12] aurait eu un « prophète » (*nabiyy*) nommé Khālid b. Sinān qui combattit le paganisme dans le Ḥijāz[13]. La fille de ce Khālid, déjà très vieille, se serait rendue auprès de Muḥammad. Ce dernier l'aurait appelée « la fille de mon frère [en prophétie] » ou « la fille d'un prophète » et lui aurait dit que son père était « un prophète que son propre peuple a délaissé » (*nabiyy ḍayyaʿa-hu qawmu-hu*). Une autre indication chronologique est fournie par le ʿAbsite Ubayy b. ʿAmāra b. Mālik, un Compagnon de Muḥammad, dont le père vécut à l'époque de Khālid b. Sinān.

Nous avons ici le plus ancien prophète arabique connu. Tous les autres prophètes et apôtres de Dieu historiques, mentionnés par la Tradition arabo-musulmane, sont plus ou moins contemporains de Muḥammad.

Sur l'activité de Khālid b. Sinān, on ne sait rien de précis. Il ne semble pas avoir été à la tête de sa tribu. Les anecdotes et les miracles associés à son nom peuvent être réduits à quelques motifs analysés par Ella Landau-Tasseron. Ils pourraient avoir leur origine dans des traditions émanant de ʿAbs. L'un de ces récits allie le motif du prophète qu'on déterre et celui du prophète auquel on désobéit. On rapporte en effet que Khālid, sur le point de mourir, aurait adressé une requête à son peuple. Il convenait de l'enterrer après sa mort, puis d'attendre que vienne sur sa tombe un troupeau d'ânes (ou de moutons), conduit par un âne à la queue coupée. Ce serait le signe qu'il était temps de le sortir de terre. Revenu à la vie, le prophète annoncerait alors les événements à venir jusqu'au Jour du Jugement.

Après la mort de Khālid, tout se passa comme prévu. Le troupeau annoncé arriva trois jours (ou quarante) après l'enterrement. Mais les fils du prophète refusèrent de déterrer leur père, de crainte d'être ridicules et surnommés « les Fils du Déterré » (*awlād al-Manbūsh*).

---

[12] Le territoire de ʿAbs (fraction de Ghaṭafān) se trouve en Arabie centrale, à quelque 380 km au nord-est d'al-Madīna (TAVO B VII 1).

[13] Landau-Tasseron 1997 (je remercie Michael Lecker pour cette référence) ; Pellat 1978.

Selon toute vraisemblance, Khālid b. Sinān est un personnage historique. Appartenant à une tribu bien réelle, il n'entre pas dans le schéma stéréotypé du prophète arabique rejeté par son peuple, qui est aussitôt anéanti pour cause d'impiété.

Ce prophète plutôt obscur a connu une étonnante destinée : diverses populations de l'Afrique du Nord prétendent posséder son tombeau. Parmi les cinq sépultures de Khālid que recense Ella Landau-Tasseron, trois (et même probablement quatre) se situent dans l'Est algérien et en Tunisie. La plus célèbre se trouve toujours dans une petite oasis du wādī Jedī, à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Biskra (Algérie)[14], où Khālid serait venu prêcher le christianisme aux Berbères et leur annoncer la venue de Muḥammad. Les autres sont signalées à Tebessa (Algérie), aux environs de Kairouan (Qayrawān, Tunisie), dans le Jurjān iranien (ne faut-il pas comprendre le Jurjura, montagne de Kabylie ?) et à Manbij en Syrie.

Malgré cette postérité inattendue, Khālid b. Sinān apparaît comme un personnage mineur, confiné dans une petite tribu d'Arabie centrale. On ignore comment il concevait sa mission prophétique. Son principal intérêt est d'être le seul prophète arabique clairement antérieur à Muḥammad, dont le caractère historique soit très vraisemblable. Il assure que la génération précédant Muḥammad était convaincue que Dieu pouvait se manifester directement par l'intermédiaire de personnages inspirés.

B. *Un « apôtre de Dieu » parmi les juifs d'al-Madīna (Médine) : Ibn Ṣayyād, encore adolescent quand Muḥammad gouvernait l'oasis*

Ibn Ṣayyād est un personnage étrange qui, comme Khālid b. Sinān, n'a guère retenu l'attention des islamisants : ni l'*Encyclopédie de l'Islam* ni celle – toute récente – du Coran ne lui consacrent de notice. Seuls quelques chercheurs se sont intéressés à lui, tout d'abord David Halperin qui lui a consacré une étude en 1976, puis Alfred Morabia et tout récemment David Cook[15].

Il s'agit d'un juif d'al-Madīna, encore adolescent quand Muḥammad le rencontre dans cette oasis. On rapporte qu'il se serait converti à

[14] Landau-Tasseron 1997, 43.

[15] Halperin 1976 ; Morabia 1979 ; Cook 2002, 110–117 (je suis redevable de cette référence à Alfred-Louis de Prémare, mort le 10 octobre 2006, au moment où je révisais cette contribution).

l'islam et serait mort au combat en 683 de l'ère chrétienne, non dans une guerre de conquête, mais dans l'un des nombreux conflits qui opposèrent les musulmans entre eux[16].

De manière très surprenante, nombre de dits de Muḥammad (*ḥadīth*) identifient Ibn Ṣayyād avec une figure eschatologique, l'Antéchrist de l'islam (*al-Dajjāl*). Cet Antéchrist est décrit comme un géant borgne, monté sur un âne énorme, qui se déplacera accompagné par des montagnes de pains et des rivières de feu et d'eau. Prétendant être Dieu et faisant de faux miracles, il sera suivi par un grand nombre de juifs. Son règne sur terre, qui durera 40 jours (ou 40 années), sera un signe de la fin des temps. Finalement, l'Antéchrist sera tué par Jésus fils de Marie. Dans l'attente de ces événements, le Dajjāl est enchaîné dans un monastère sur une île au milieu de l'océan.

On peut se demander dans quelle mesure Ibn Ṣayyād est un personnage historique. Si Halperin le croit, David Cook est plus réservé, reconnaissant plutôt un « opposant apocalyptique du Prophète[17] ». Alfred-Louis de Prémare, à qui j'avais soumis le texte de cette contribution, me fait observer : « toutes les sources sont du *ḥadīth*, et quasi uniquement du *ḥadīth*… Aucune information ne vient de ʿUmāra [un petit-fils d'Ibn Sayyād], alors que celui-ci […] est un disciple de deux grands noms de la seconde génération de musulmans. […] Le vrai "historique" doit se réduire finalement à peu de choses[18]. »

De fait, « un halo de mystère entoure (l)a personnalité » d'Ibn Ṣayyād[19]. Son nom n'apparaît pas dans la « Vie exemplaire » (*sīra*) de Muḥammad et il n'a pas droit au titre de « Compagnon », bien qu'il se soit converti à l'islam (à une date inconnue). De plus, ce nom se présente sous des formes assez diverses : Ibn Ṣayyād, Ibn Ṣāʾid, ou encore Ṣāf(ī) et ʿAbd Allāh.

Malgré tout, plusieurs arguments décisifs plaident pour l'historicité d'Ibn Ṣayyād. La Tradition arabo-musulmane donne des détails précis sur sa vie et sur celle de plusieurs de ses descendants, comme me le signale Michael Lecker. Son fils ʿAbd Allāh est l'objet d'une entrée dans

[16] Il aurait été tué lors de la bataille de Ḥarrat Wāqim (dans les jardins au nord-est d'al-Madīna) qui permit à l'umayyade Yazīd ier (680–683) de reprendre le contrôle d'al-Madīna révoltée. Cet affrontement aurait été particulièrement sanglant puisque les sources mentionnent de 4 000 à 10 000 morts.

[17] Cook 2002, 111.

[18] Courriel daté du 12 octobre 2005.

[19] Morabia 1979, 83.

plusieurs dictionnaires bibliographiques[20]. Un petits-fils, nommé Abū Ayyūb ʿUmāra b. ʿAbd Allāh b. Ṣayyād al-Madanī, est une autorité reconnue en matière de sciences religieuses, comme l'observait déjà Alfred-Louis de Prémare[21]; enfin ce ʿUmāra a un frère appelé al-Walīd b. ʿAbd Allāh b. Ṣayyād.

Michael Lecker remarque encore que les descendants d'Ibn Ṣayyād (qui appartenait sans doute à l'une des trois grandes tribus juives de Yathrib) ont cherché à se rattacher aux banū Najjār, fraction des Khazraj (l'une des deux tribus non juives qui accueillirent Muḥammad), mais que leurs prétentions furent rejetées; ils durent se contenter du statut plus modeste de clients (*ḥalīf*) des banū Najjār, d'où la nisba « Madanī » (qui signifie simplement « d'al-Madīna ») portée par ʿUmāra, et non la nisba « Anṣārī » (qui rattache à Khazraj et à Aws). Or les maigres indices que nous possédons sur la vie d'Ibn Ṣayyād renvoient bien aux banū Najjār: un dit (*ḥadīth*) rapporte que le jeune Ibn Ṣayyād jouait près d'un fort appartenant aux banū Maghāla[22], clan des banū Najjār; par ailleurs, quand Muḥammad épie Ibn Ṣayyād en transe (voir ci-après), il le fait en compagnie d'Ubayy b. Kaʿb qui appartient aux banū Najjār[23].

On ajoutera enfin que le caractère très dérangeant du personnage (comme nous allons le voir) plaide pour son historicité. On voit mal dans quel but une telle figure aurait été inventée. La Tradition arabo-musulmane elle-même a éprouvé de l'embarras à son propos. Un bon exemple est fourni par Ibn Taymiyya (mort en 1328) qui, dans son *al-Jawb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, oppose clairement d'une part les prophètes et les saints, d'autre part ceux qui, consciemment ou inconsciemment, suivent le Diable. Or, concernant Ibn Ṣayyād, Ibn Taymiyya doit reconnaître que c'est un cas particulier, à la fois personnage inspiré par Dieu et imposteur[24].

Je laisse de côté le processus qui a conduit à identifier Ibn Ṣayyād avec l'Antéchrist. Ce qui nous intéresse ici est la manière dont Muḥammad se conduit avec un juif réputé pour ses dons prophétiques.

---

[20] Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba*, V, 192–194 (ʿAbd Allāh b. Ṣāʾid/Ibn Ṣayyād); Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, III, 187–188 (ʿAbd Allāh b. Ṣayyād). Je remercie Michael Lecker pour ces références.

[21] Lui aussi est l'objet d'une entrée dans un dictionnaire biographique: voir al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, XXI, 249–251 (référence que je dois également à Michael Lecker).

[22] Halperin 1976, 219 (qui vocalise « Mughālah »).

[23] Tous ces rapprochements me sont signalés par Michael Lecker.

[24] Cité par Morabia 1979, 82–83.

Les rapports entre Ibn Ṣayyād et Muḥammad nous sont connus grâce à sept petites unités textuelles – mises en évidence par Halperin – qui reviennent, sans beaucoup de variations internes, dans divers combinaisons et contextes. Six de ces unités sont des dialogues, et une seule se présente comme une brève narration. Selon Halperin, les unités isolées seraient le stade le plus ancien de la Tradition. Je commence par le texte le plus surprenant, qu'il appelle l'« Unité de l'Apôtre » :

> Il [Muḥammad] dit : « Portes-tu témoignage que je suis l'Apôtre de Dieu ? »
> Il [Ibn Ṣayyād] dit : « Portes-tu, toi, témoignage que je suis l'Apôtre de Dieu[25] ? »

Dans cette unité, Muḥammad demande à Ibn Ṣayyād de reconnaître sa qualité d'« Apôtre de Dieu » (*Rasūl Allāh*). Dans sa réplique, Ibn Ṣayyād ne dit pas non, mais y met une condition : que Muḥammad fasse de même avec lui. Or, de manière très étonnante, Muḥammad ne rejette pas cette prétention. Selon les versions, soit l'échange s'interrompt là soit Muḥammad refuse de répondre en s'éloignant ou en prononçant une invocation banale. Une version indique ainsi : « l'Apôtre de Dieu s'écarta de lui[26] ». Dans une autre, il réplique : « Je crois en Dieu et Ses apôtres »/« Je crois en Dieu, Ses livres, Ses apôtres et le dernier jour »/« Je crois en Dieu, Ses anges et Ses livres. » La Tradition laisse paraître que Muḥammad, qui ne conteste pas les prétentions prophétiques de l'un de ses contemporains, est déconcerté.

Une variante, dans la collection d'Ibn ʿUmar, enregistre une intéressante concession d'Ibn Ṣayyād : « Je porte témoignage que tu es l'Apôtre des Gentils[27]. » Un apôtre de Dieu juif reconnaît donc la mission de Muḥammad, mais estime qu'elle se limite aux non-juifs. Si la Tradition a conservé ce témoignage, c'est que l'universalité de la mission de Muḥammad ne s'est imposée que tardivement.

---

[25] *Fa-qāla : A-tashhad annī Rasūl Allāh ? Fa-qāla : A-tashhad anta annī Rasūl Allāh ?* Je remercie Robert Hoyland qui m'a donné l'original arabe de cette citation et des suivantes.

[26] *Fa-rafaḍa-hu Rasūl Allāh*. Bien évidemment, cette fuite de Muḥammad a paru inacceptable. La tradition savante a donc tenté de substituer au verbe *rafaḍa* un verbe de graphie semblable, supposant implicitement que *rafaḍa* avait été introduit par une erreur scribale. On relève ainsi les variantes : *raḍḍa-hu*, « il le poussa », et *raṣṣa-hu*, « il l'empoigna par son vêtement », que me signale Alfred-Louis de Prémare.

[27] *A-tashhad annī Rasūl Allāh ? Fa-naẓara ilay-hi Ibn Ṣā'id fa-qāla : ashhad anna-ka Rasūl al-ummiyyīn* (« "Portes-tu témoignage que je suis l'Apôtre de Dieu". Ibn Ṣā'id le regarda alors et dit : "Je porte témoignage que tu es l'Apôtre des Gentils" »).

Quatre autres unités se rapportent aux pouvoirs occultes d'Ibn Ṣayyād et au projet de l'assassiner. La septième, l'« Unité de la palmeraie », est la seule qui soit une narration. Ibn Ṣayyād, en état de transe dans une palmeraie, est épié par Muḥammad qui s'est caché pour l'observer. Ce comportement du Prophète, dépourvu de dignité, a été une source de gêne pour les transmetteurs.

> L'Apôtre de Dieu et Ubayy b. Kaʿb partirent vers la palmeraie où se trouvait Ibn Ṣayyād et y pénétrèrent. L'Apôtre de Dieu commença à se cacher derrière un tronc de palmier, rusant pour entendre quelque chose de (ce que disait) Ibn Ṣayyād avant que ce dernier puisse le voir. L'Apôtre de Dieu vit Ibn Ṣayyād étendu sur sa couche, dans un grand manteau à lui, où il y avait [d'où provenait ?] un murmure inintelligible. La mère d'Ibn Ṣayyād vit l'Apôtre de Dieu qui était caché derrière les troncs de palmier et dit à son fils : « Ô Ṣāf ! – c'était le nom d'Ibn Ṣayyād – c'est Muḥammad. » Alors il fut réveillé. L'Apôtre de Dieu dit : « Si seulement elle l'avait laissé, il aurait clarifié (les choses) [28]. »

Dans quelle mesure ces anecdotes reflètent-elles les rapports que Muḥammad et Ibn Ṣayyād ont pu avoir ? Il est bien difficile de répondre avec certitude. Deux indices, cependant, conduisent à donner un certain crédit à ces *ḥadīth*. Tout d'abord, Muḥammad est présenté de manière très inhabituelle, muet ou hésitant quand il est confronté aux prétentions prophétiques d'Ibn Ṣayyād, gauche et équivoque quand il épie les transes du même Ibn Ṣayyād. On est loin du Prophète inspiré et résolu dont l'image s'est progressivement imposée.

On ajoutera qu'aucun parti pris politique ou sectaire ne peut être identifié dans ces unités, ce qui rend inconcevable qu'elles aient été fabriquées par des traditionnistes musulmans. Il s'agit vraisemblablement de relations fragmentaires, mais authentiques, ayant échappé aux réélaborations postérieures, sur les contacts entre Muḥammad et un rival juif à al-Madīna.

---

[28] *Inṭalaqa baʿda dhālika Rasūl Allāh /ṣ/ wa-Ubayy b. Kaʿb ilà ʾl-nakhl al-latī fī-hā Ibn Ṣayyād, ḥattà idhā dakhala Rasūl Allāh al-nakhl ṭafiqa yattaqī bi-jidhʿ al-nakhl wa-huwa yakhtilu anna-hu yasmaʿ min Ibn Ṣayyād shayʾ*[an] *qabla an yarā-hu Ibn Ṣayyād, fa-raʾā-hu Rasūl Allāh wa-huwa muḍṭajaʿ ʿalà firāsh fī qaṭīfa la-hu fī-hā zamzama fa-raʾat umm Ibn Ṣayyād Rasūl Allāh wa-huwa yattaqī bi-judhūʿ al-nakhl fa-qālat la-Ibn Ṣayyād : yā Ṣāf[ī] wa-huwa ism Ibn Ṣayyād hādhā Muḥammad fa-thāra* (var., *fa-tanāhā,* il arrêta*) Ibn Ṣayyād fa-qāla Rasūl Allāh : law tarakat-hu bayyana.*

C. *Un « apôtre de Dieu » que l'islam qualifie d'imposteur : Musaylima b. Thumāma (ou b. Ḥabīb)*[29]

Plusieurs adversaires politiques de Muḥammad ont prétendu répondre à un appel de Dieu et remplir une mission prophétique. Musaylima[30], qui revendique lui aussi le titre d'« apôtre de Dieu » (*Rasūl Allāh*), est le seul sur lequel nous soyons assez bien renseignés. Il fut en effet un adversaire coriace de Muḥammad, de sorte qu'il est devenu l'imposteur par excellence dans la Tradition arabo-musulmane, qui l'appelle « Musaylima le Menteur » (*al-Kadhdhāb*). Nous possédons même quelques informations sur son physique, qui semble avoir été ingrat, et sur un défaut de prononciation[31]. Même s'il s'agit de notations polémiques et malveillantes, on peut supposer que Musaylima ne s'imposait ni par sa prestance ni par son éloquence.

Toute la carrière prophétique de Musaylima se déroule dans la Yamāma, une région intermédiaire entre l'Arabie centrale et les rivages du golfe Arabo-persique. Dans cette partie de la péninsule, la tribu dominante est alors Ḥanīfa[32]. Le christianisme y compte des adeptes, notamment Hawdha b. ʿAlī, chef tribal influent et respecté[33] ; comme les sources ne mentionnent aucun autre culte, on peut supposer que le

---

[29] L'étude la plus complète sur ce personnage est due à Kister 2002 ; on pourra se reporter aussi à Lecker 2005, XI, 3, 6–9 ; Kister 2003 ; Eickelman 1967 ; Bartold 1925 ; Caetani 1907, 635–648, 723–762.

[30] Il se pourrait que Musaylima ne soit pas son vrai nom, mais un diminutif de Maslama, avec valeur péjorative.

[31] On le dit « petit homme, jaunâtre, au nez applati » (*ruwayjil uṣayfir ukhaynis*), « bègue, à la voix nasillarde » (*wa-kāna aratt bi-hi ghunna*) (cité par Lecker 2005, XI, 7, n. 19 et 20).

[32] La Yamāma se trouve dans la région d'al-Kharj (à 85 km au sud-est de la moderne al-Riyāḍ, à 800 km à l'est d'al-Madīna et à 370 km du Golfe). La tribu Ḥanīfa s'étend entre al-Riyāḍ et le Golfe ; son chef-lieu est al-Ḥajr, dans la partie méridionale de l'agglomération d'al-Riyāḍ.

[33] Donner 1980, 26 ; Caetani 1907, 636. Un poème de Labīd b. Rabīʿa apporte un témoignage direct. Dans la pièce qui a reçu le n° 19, Labīd consacre les six premiers vers à l'évocation de longs déplacements pour rejoindre sa bien-aimée – Usaymāʾ –, avant de vanter sa chamelle. C'est le vers n° 6 (Huber 1891, XL ; ʿAbbās 1962, 26) qui retient l'attention : *fa-ṣadda-hum manṭiqu ʾl-dajjāj ʿan al-ʿah|di wa-ḍarbu ʾl-nāqūs fa-ʾjtunibā*, « Le cri des poules les écarte de la direction prise, comme le battement de la simandre, et ils font un détour ».

Il semblerait que Labīd et ses compagnons, sans doute pour ne pas être retardés, évitent les villages, signalés par les cris des poules et le bruit de la simandre (instrument typiquement chrétien, constitué d'une planche qu'on frappe avec un maillet pour appeler à la prière). Labīd se trouve donc dans une région qui compte de nombreux établissements chrétiens. Comme il a mentionné au vers précédent al-Dahnā et al-Ṣammān, respectivement à quelque 275 et 200 km à l'ouest du Golfe, il est vraisem-

polythéisme y est en crise et que les autres religions (judaïsme, manichéisme ou zoroastrisme) n'y sont guère pratiquées.

Musaylima, d'abord simple réformateur religieux, s'impose comme responsable politique après la mort de Hawdha b. ʿAlī (630 de l'ère chrétienne, 8 de l'ère hégirienne). Après la disparition de Muḥammad (juin 632, rabīʿ al-awwal 11 de l'ère hégirienne), il croit son heure venue. Mais contre toute attente, la principauté musulmane d'al-Madīna reste solidaire, se donne un nouveau chef en la personne du mecquois Abū Bakr (632–634, 11–13 de l'ère hégirienne), et lance bientôt une armée contre lui. Les troupes musulmanes subissent d'abord quelques échecs, mais finissent par l'emporter à la bataille d'al-ʿAqrabāʾ (633–634, 12 de l'ère hégirienne), dans le Najd[34]: Musaylima et un grand nombre de ses partisans sont massacrés.

La doctrine prêchée par Musaylima est un monothéisme autochtone. Elle présente de multiples parentés avec l'islam, comme s'il s'agissait de deux variantes régionales d'un même message, s'inspirant des mêmes modèles et répondant aux mêmes aspirations. Sur un point, cependant, elle semble se distinguer de celle de Muḥammad: les citations de Musaylima que nous avons ne font aucune référence aux prophètes juifs et chrétiens, ni à un quelconque enseignement antérieur.

Tout comme Muḥammad, Musaylima prétend recevoir une révélation directement de Dieu, par l'entremise de l'ange Gabriel (Jibrīl). Le Dieu qu'il prêche s'appelle le Clément (*al-Raḥmān*)[35]. Les déclarations inspirées de Musaylima sont réunies dans un recueil qui est appelé « coran » (*qurʾān*). Le prophète s'exprime dans une langue allusive, truffée de termes obscurs. Ses phrases sont haletantes, avec des serments, des interpellations, des exhortations, des interrogations et des réponses, dans une prose qui peut être rythmée et rimée (*sajʿ*[36]). Les principaux thèmes sont la célébration des bienfaits que Dieu dispense à ses créatures, les admonestations adressées aux incroyants ou la félicité qui

---

blable que les villages évoqués se trouvent en Arabie orientale, soit sur le territoire de Ḥanīfa, soit à proximité.

[34] al-ʿAqrabāʾ se situerait à une cinquantaine de kilomètres au nord de la moderne al-Riyāḍ (Lecker 2005, XI, 7, n. 22).

[35] Le Coran reconnaît la validité de ce nom: voir XVII, « Le voyage nocturne » ou « Les Fils d'Isrāʾīl » (*al-Isrāʾ* ou *Banū Isrāʾīl*), 110: « Dis: "Priez Allāh ou priez al-Raḥmān! (*Qul: udʿū ʾllāh aw udʿū ʾl-Raḥmān*) Quel que soit celui que vous priiez, Il possède les noms les plus beaux." »

[36] Sur ce terme, voir Blachère 1952, II, 188 et suiv.; Fahd, Heinrichs & Ben Abdesselem 1995, et ci-dessous.

attend les fidèles. Les auditeurs sont d'autant plus réceptifs et impressionnés que le prophète émaille son propos d'évocations des mystères de la nature, d'allusions aux cataclysmes qui menacent ou de remarques sur l'étrangeté de certains animaux, sans que le rapport logique entre les thèmes généraux et les paraboles soit jamais explicité.

Les quelques versets qui nous sont parvenus ressemblent étonnamment au Coran de Muḥammad. Cela s'explique aisément : les théologiens musulmans (comme l'imâm zaydite Hārūnī, auteur de *Ithbāt nubuwwat al-nabiyy*) qui les citent veulent démontrer que Musaylima a copié servilement Muḥammad. L'exemple de la sourate de la femme enceinte est éclairant :

> N'as-tu point vu comment ton Seigneur a traité la femme enceinte ?

à comparer avec Coran CV, « L'éléphant (*al-Fīl*) », 1 : « N'as-tu point vu comment ton Seigneur a traité les Hommes de l'Éléphant[37] ? »

Ou encore :

> Certes, Dieu a été gracieux envers la femme enceinte.

à rapprocher de Coran III, « La famille de ʿImrān (*Âl ʿImrān*) », 164 (170) : « Certes, Dieu a été gracieux envers les croyants[38]. »

Les animaux et les phénomènes naturels sont une source inépuisable d'images fortes, pour inquiéter, surprendre ou rassurer :

> L'éléphant, qu'est-ce que l'éléphant ? Qui vous dira ce qu'est l'éléphant ? Il a une pauvre queue, une longue trompe et est une part des créations de Dieu[39].

Ou encore :

> Souviens-toi de la grâce de Dieu et remercie-Le, puisqu'Il a changé pour toi le soleil en une lampe brillante et changé la pluie qui tombe à verses (*thajjāj*). Il a fait naître pour toi le bélier et la brebis et t'a accordé argent et verre, or et vêtements de soie (*dibāj*). Et c'est par sa grâce qu'Il fait sortir du sol grenades, raisin, basilic et plantes amères (*zuʾwān*)[40].

---

[37] *A-lam tara kayfa faʿala rabbu-ka bi-ʾl-ḥublà ?* et *A-lam tara kayfa faʿala rabbu-ka bi-aṣḥāb al-fīl ?* (d'après Kister 2002, 39–40).

[38] *La-qad manna ʾllāh ʿalà ʾl-ḥublà* et *La-qad manna ʾllāh ʿalà ʾl-muʾminīn* (d'après Kister 2002, 40).

[39] D'après Kister 2002, 39.

[40] Kister 2002, 41 (d'après al-Thaʿālibī, *Thimār al-qulūb*).

à comparer par exemple avec Coran VI, « Les troupeaux (*al-Anʿām*) », 99 : « C'est Lui qui fit descendre une eau du ciel. Par celle-ci, Nous avons suscité la végétation de toute plante ; Nous en avons fait sortir un [végétal] vert d'où Nous faisons sortir des grains agglomérés tandis que de la spathe du palmier [sortent] des régimes de dattes à portée de la main. [Par cette eau, Nous avons fait croître] des jardins [plantés] de vignes, des oliviers et des grenadiers semblables ou dissemblables. Regardez les fruits [de ces arbres], quand ils donnent, et [regardez]-en la maturité ! »

Pour prouver que Musaylima avait copié Muḥammad, les théologiens avaient également besoin d'un informateur, qui serait venu recueillir l'enseignement de Muḥammad et l'aurait rapporté à son rival. Un certain al-Raḥḥāl (ou al-Rajjāl) b. ʿUnfuwa fit l'affaire. Avec une délégation des Ḥanīfa, il se serait rendu à al-Madīna, où il se serait converti à l'islam ; une fois rentré chez lui, il aurait apostasié et adopté la religion de Musaylima. C'est donc grâce à lui que Musaylima aurait eu connaissance du Coran de Muḥammad et l'aurait plagié éhontément.

Les citations qui nous éclairent sur le comportement et la doctrine de Musaylima sont malheureusement bien rares :

> Allez. Les banū Tamīm sont un peuple pur et indépendant, aucune affliction ne peut les frapper, ni aucune taxation ; nous vivrons dans leur voisinage, agissant avec bonté, nous les défendrons contre toute personne ; à notre mort, leur sort sera déterminé par Dieu (*al-Raḥmān*)[41].

La religion de Musaylima semble avoir été régie par des principes rigides. Dans une déclaration en prose rimée devant la prophétesse Sajāḥ (voir ci-dessous), très concise et difficile à traduire, Musaylima précise quelques principes :

> Dieu (*Allāh*) entend ceux qui (Lui) obéissent et inspire le désir du bien à ceux qui le désirent ardemment et Sa cause s'accorde encore avec tout ce qui Le réjouit. Puisse votre Seigneur (*Rabb*) vous voir, vous garder en vie et vous libérer de la peur. Le jour de Sa religion (*yawm dīni-hi*),

[41] Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1933/9–12 : *[…] wa-kāna fī-mā yaqraʾu la-hum fī-him : inna banī Tamīm qawm ṭuhr laqāḥ lā makrūh ʿalay-him wa-lā itāwa, nujāwiru-hum mā ḥayīnā bi-iḥsān, namnaʾu-hum min kull insān fa-idhā mutnā fa-amru-hum ilà ʾl-Raḥmān* ; *History*, X, 109. La grande tribu de Tamīm est localisée entre 200 et 500 km au nord d'al-Ḥajr/al-Riyāḍ par TAVO B VII 1.

Ce verset reflète l'attitude de Musaylima envers les Usayyid, les gardiens tamīmites du *ḥaram* de la Yamāma.

> puisse-t-Il vous sauver et vous ressusciter. Nous devons faire les prières d'une assemblée de gens vertueux (*maʿshar abrār*) – non de misérables ni de licencieux, de ceux qui sont debout la nuit et jeûnent le jour. Votre Seigneur est très grand, le Seigneur des nuages et de la pluie[42].

Le sermon est suivi par un passage en prose rimée dans lequel Musaylima célèbre les vertus de sa communauté, soulignant que ses fidèles s'abstiennent de toute relation sexuelle et ne boivent pas de vin. Ils jeûnent un jour et accomplissent leurs devoirs religieux le suivant.

> Quand j'ai vu leurs visages si beaux, leur complexion si claire et leurs mains si douces, je leur ai dit : vers les femmes vous n'irez pas, et de vin ne boirez pas, mais vous êtes une assemblée de gens vertueux qui jeûnez de jour et imposez un jour. Gloire soit à Dieu ! Quand la résurrection viendra, comment vivrez-vous et comment monterez-vous au Royaume du Ciel ? Même si elle n'était qu'un grain de moutarde, un témoin connaissant ce qui se trouve dans les cœurs s'en occuperait. Pour la plupart des gens, ce sera la perdition[43].

Musaylima tente de créer une communauté idéale, installée dans un espace jouissant de protections divines particulières (*ḥaram*). Il y installe de petites collectivités rurales nommées « hameaux des alliés[44] ». Le but est d'éradiquer l'iniquité et de protéger le faible et l'opprimé. Les traditionnistes musulmans se plaisent à souligner l'échec de ce projet.

À ceux qui se plaignent d'exactions commises dans le *ḥaram*, Musaylima n'apporte aucun secours, sinon une réponse du Ciel[45], qui disculpe les gardiens :

> Par les ténèbres de la nuit, par le plus noir des loups et par le bouquetin, les Usayyid n'ont rien violé de sacré[46].

Une nouvelle plainte amène une seconde réponse dilatoire :

> Par la nuit sombre, par le loup qui marche furtivement, les Usayyid n'ont rien coupé de mûr ou de sec[47].

---

[42] Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1916/10–14 ; *History*, X, 93.

[43] Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1916/15–1917/4 ; *History*, X, 93–94. Concernant les relations sexuelles, Ṭabarī explique qu'elles sont légitimes jusqu'au moment où on obtient un fils et interdites ensuite (*Taʾrīkh*, I/IV, 1917).

[44] *Qurà ʾl-aḥālīf*. Voir Ṭabarī, I/IV, 1932 ; *History*, X, 108.

[45] *Antaẓiru ʾl-ladhī yaʾtī min al-samaʾ fī-kum wa-fī-him*, « J'attends celui qui vient du Ciel à votre propos et au leur » (Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1933/3 ; *History*, X, 108).

[46] Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1933/3–5 ; *History*, X, 108.

[47] Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1933/6–7 ; *History*, X, 109.

Musaylima se considère comme un apôtre de Dieu (*rasūl Allāh*)[48], envoyé à une tribu particulière, les Ḥanīfa. Même après la mort de Muḥammad, il ne croit pas que Dieu l'a investi d'une mission plus large (voir, ci-dessous, ce qu'il déclare à Sajāḥ). Pour lui, si l'Arabie dans son ensemble est la terre de Dieu, elle compte deux peuples, guidés chacun par leur apôtre : Muḥammad pour Makka (La Mecque) et al-Madīna, et lui-même pour la Yamāma, à égalité. Il ne conteste pas la mission prophétique de Muḥammad, mais estime qu'il en a reçu une d'importance comparable. Cette conception se révèle très clairement dans un courrier qu'il adresse à Muḥammad :

> De Musaylima Apôtre de Dieu à Muḥammad Apôtre de Dieu, paix sur nous. Moi, j'ai reçu en partage le pouvoir avec toi ; nous avons une moitié du pouvoir et Quraysh [tribu de Makka] l'autre moitié, mais Quraysh est un peuple qui dépasse ses limites[49].

La réponse de Muḥammad est un refus cinglant, introduit par l'adresse suivante :

> De Muḥammad Apôtre de Dieu à Musaylima le Menteur[50].

On peut encore invoquer deux citations attribuées à Musaylima :

> Muḥammad […] est l'Apôtre de Dieu chez les banū Quraysh et moi l'Apôtre de Dieu parmi les banū Ḥanīfa[51].

Ou encore :

> Qu'est-ce qui ferait que Quraysh mérite davantage la mission prophétique que vous ? Ils ne sont pas plus nombreux que vous ; votre pays est

---

[48] Ce titre se trouve dans les courriers que Musaylima adresse à Muḥammad ; il est également utilisé par Zibriqān b. Badr, un collecteur de taxes nommé par Muḥammad dans une fraction de Tamīm (Lecker 2005, xi, 6–7).

[49] Kister 2002, 14, n. 47, citant Ibn al-Kathīr, *al-Sīra al-nabawiyya* : *min Musaylima rasūl Allāh ilà Muḥammad rasūl Allāh, salām ʿalay-nā ; amma baʿd fa-innī qad ushriktu fī ʾl-amr maʿa-ka, fa-inna la-nā niṣf al-amr wa-li-Quraysh niṣf al-amr wa-lākinna Quraysh*^{an} *qawm yaʿtadūna*.

[50] *Min Muḥammad rasūl Allāh ilà Musaylima al-kadhdhāb* (Kister 2002, 14, n. 47).

[51] Kister 2002, 7, n. 22, citant al-Naysābūrī, *Gharāʾib al-Qurʾān*, à propos de Coran vi/93 : *Muḥammad […] rasūl Allāh fī banī Quraysh wa-anā rasūl Allāh fī banī Ḥanīfa*. Noter que, dans les sources les plus anciennes, les noms de tribus ne sont jamais précédés par le terme *banū/banī*, « fils de » (comme ici Quraysh et Ḥanīfa, et plus haut Tamīm) ; c'est l'indice que ces traditions ont été réécrites hors d'Arabie, à une date relativement tardive (al-Naysābūrī/al-Nīsābūrī est mort en 1016, 406 de l'ère hégirienne).

> plus vaste que le leur. Gabriel (*Jibrīl*) descend du ciel vers moi, comme il descend vers Muḥammad[52].

Cette conception de l'autorité prophétique est évidemment inconciliable avec les options et la politique de Muḥammad. Selon ce dernier, il n'y a qu'un seul Dieu, une seule religion (l'islam qui est sans égal) et donc un seul apôtre (tout au moins en Arabie).

Musaylima se serait rendu à al-Madīna à deux reprises. Lors de la seconde visite, on rapporte qu'il entre chez Muḥammad revêtu d'amples vêtements qui le cachent entièrement. Ce serait la tenue que portent les devins (*kāhin*)[53].

Comme on peut l'imaginer, la mort de Muḥammad (juin 632) suscita de grands espoirs dans la communauté de Musaylima, qui aurait déclamé :

> Ô vous, prenez le tambourin et jouez, et proclamez le mérite de ce prophète.
> Il s'est éloigné le prophète des banū Hāshim [Muḥammad], et s'est levé le prophète des banū Yaʿrub[54].

Mais, contre toute attente, la principauté musulmane d'al-Madīna prend l'initiative et engage les hostilités. Musaylima, contraint de rechercher des alliés, engage des négociations avec Sajāḥ, la prophétesse des Tamīm, grande confédération tribale dont le territoire s'étend à quelques centaines de kilomètres au nord d'al-Ḥajr (aujourd'hui al-Riyāḍ). Il lui propose de prendre la place de Quraysh dans le partage du monde :

> À nous la moitié de la Terre ; l'(autre) moitié aurait appartenu à Quraysh s'ils avaient agi de manière juste ; mais Dieu t'a rendu cette moitié que Quraysh a restituée et Il te l'a donnée alors qu'elle aurait appartenu à Quraysh si celle-ci l'avait acceptée[55].

Sajāḥ se fait prier en déclarant que Dieu n'a jamais accordé la prophétie à Rabīʿa (dont dépend Ḥanīfa, la tribu de Musaylima), mais

---

[52] Kister 2002, 7, n. 22, citant Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Kāfī ʾl-shāf fī takhrīj aḥādith al-kashshāf*, 56 ; al-Thaʿālibī, *Thimār al-qulūb*, 146–147.

[53] Voir Rubin 1993.

[54] Kister 2002, 23 (d'après Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-ʾl-Nihāya*) :
khudhī ʾl-duffa, yā hādhihi, wa-ʾlʿabī |wa-buththī maḥāsina hādhā ʾl-nabī tawallà nabiyyu banī Hāshim[in] *| wa-qāma nabiyyu banī Yaʿrubi.*

[55] *La-nā niṣf al-arḍ, wa-kāna li-Quraysh niṣfu-hā law ʿadalat, wa-qad radda ʾllāh ʿalay-ki ʾl-niṣf alladhī raddat Quraysh fa-ḥabā-ki bi-hi wa-kāna la-hā law qabalat* (Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1916/6–8 ; *History*, X, 93).

seulement à Muḍar (à savoir la confédération tribale à laquelle se rattachent Tamīm et Quraysh, les tribus de Sajāḥ et de Muḥammad). Mais elle accepte finalement, quand Musaylima lui offre en outre la récolte d'une année de la Yamāma.

La principauté de Musaylima est anéantie en 633–634 (12 de l'ère hégirienne), quand le prophète et un très grand nombre de ses fidèles sont massacrés à al-ʿAqrabāʾ. Quelques adeptes survivent cependant : sous le règne de ʿUthmān (644–656), le troisième successeur de Muḥammad, il est rapporté qu'un certain Ibn Nawwāḥa est arrêté et décapité à al-Kūfa, parce qu'il prêche la religion de Musaylima.

Un dernier point relatif à Musaylima reste à préciser : quand sa mission prophétique commence-t-elle ? Si c'était avant celle de Muḥammad, ou vers la même époque, les conséquences seraient importantes. Tout d'abord, Musaylima ne pourrait pas être l'imitateur servile que décrit la Tradition arabo-musulmane. Par ailleurs, le prophétisme arabique changerait de nature : avec plusieurs représentants emblématiques, et non plus un seul, il ne serait pas une quête individuelle, inspirée par des modèles étrangers, mais un phénomène social et religieux d'une certaine ampleur. En revanche, si la mission de Musaylima commençait après celle de Muḥammad, il ne serait pas invraisemblable que Musaylima soit un simple plagiaire[56].

Plusieurs traditions donnent à penser que la carrière de Musaylima commence avant celle de Muḥammad ou se déroule parallèlement. Il y a tout d'abord celles qui créditent Musaylima d'une grande longévité, en le qualifiant de *muʿammar*, et qui affirment qu'il mourut à l'âge de 140 ou 150 ans[57]. Ce sont également celles qui indiquent que Musaylima est déjà objet de controverses avant l'arrivée de Muḥammad à al-Madīna (622).

Ibn al-Jawzī rapporte ainsi que Muḥammad fut accusé par ses ennemis de Makka d'apprendre les bases de la prophétie d'un « homme de la Yamāma appelé al-Raḥmān[58] ». Les Mecquois envoient alors une délégation aux juifs de Yathrib, supposés avoir des lumières en de telles matières grâce à leur familiarité avec les Saintes Écritures.

Il est étrange que Musaylima soit surnommé « Raḥmān de la Yamāma » (*Raḥmān al-Yamāma*), comme si on identifiait le prophète

[56] Voir déjà, sur ce point, Eickelman 1967, 33–34.

[57] Kister 2002, 6. Il est difficile de dire dans quelle mesure ce nombre extravagant réduit la validité de la tradition relative au grand âge de Musaylima.

[58] Kister 2002, 4.

avec le Dieu dont il est le porte-parole. Mais une telle identification n'est pas sans parallèles : il en va de même pour l'empereur romain Élagabale[59].

al-Ṯaʿālibī est encore plus explicite : « Musaylima revendiqua faussement une mission prophétique alors que le Prophète était à Makka avant l'hégire. » Le même auteur rapporte aussi que Muḥammad, quand il arriva à al-Madīna, dut lutter contre la propagande de Musaylima[60].

Diverses anecdotes confirment que le nom de « Raḥmān de la Yamāma » était bien connu avant que Muḥammad ait quitté Makka. al-Wāqidī rapporte le cas d'un individu qui n'aimait pas employer le nom ʿAbd al-Raḥmān parce qu'il pouvait signifier « le serviteur du Raḥmān de la Yamāma », le faux apôtre[61].

S'il est impossible d'établir quand commence la prédication de Musaylima, il apparaît clairement que, selon certaines traditions, elle se développe indépendamment de celle de Muḥammad. On observe donc la naissance et le développement de deux tentatives prophétiques concurrentes.

Comme toujours, il faut s'interroger sur la valeur historique des informations nombreuses et variées que les sources arabo-musulmanes transmettent sur la carrière de Musaylima. Il est vraisemblable que le récit du conflit entre les musulmans et la principauté de Musaylima, après la mort de Muḥammad, est un reflet assez fidèle des événements : les acteurs ont été trop nombreux pour qu'un tel épisode, peu glorieux par ailleurs, ait été inventé.

Il peut sembler étrange que tant de détails aient été préservés sur la carrière de Musaylima. L'explication est sans doute à rechercher dans la conviction que la figure du vrai prophète est plus éclatante si elle s'oppose à son contraire. L'idée a même prévalu dans certains milieux proche-orientaux du VI^e^ siècle que tout prophète est nécessairement précédé par un faux prophète : Caïn, Ismaël, Esaü, Aaron, Jean Baptiste et Paul annoncent respectivement Abel, Isaac, Jacob, Moïse, Jésus et Pierre[62]. Elle a pu influencer les théologiens et historiens musulmans qui se sont intéressés à Musaylima. En bref, s'il est raisonnablement

[59] On peut se demander si le nom même de Muḥammad n'est pas l'un des noms de Dieu : dans une inscription ḥimyarite juive datée de 523, Dieu est appelé *Mḥmd* (Ja 1028/12). Mais il est vrai que *Mḥmd* peut être vocalisé « Muḥammad », mais aussi « Maḥmūd », « Muḥmad », etc.

[60] Kister 2002, 4–5, qui cite *Ṯimār al-qulūb fī ʾl-muḍāf wa-ʾl-mansūb*.

[61] Kister 2002, 6.

[62] Stroumsa 2007.

vraisemblable que bien des données sur la carrière de Musaylima soient authentiques, on ne saurait exclure des manipulations pour adapter ces données à l'un ou l'autre des modèles de faux prophète ou d'opposant (terrestre ou eschatologique) au vrai prophète.

D. *al-Aswad ʿAbhala b. Kaʿb al-ʿAnsī*[63]

Comparé à Musaylima, al-Aswad, qui mène son entreprise au Yémen, est bien mal connu.

Les autorités sāsānides de cette province, à une date peu sûre (sans doute entre 628 et 630), concluent une alliance avec Muḥammad. Peu après, probablement en mars 632 (vers la fin de 10 de l'ère hégirienne), Madhḥij[64], l'une des principales tribus arabes de la périphérie du Yémen, se révolte. Le mouvement, parti de la région de Najrān[65], s'étend rapidement à une grande partie du Yémen, y compris Ṣanʿāʾ. Il ne dure que deux mois environ, jusqu'à l'assassinat d'al-Aswad par trois de ses partisans.

Le nom véritable d'al-Aswad – sobriquet qui signifie « le Noir » – est ʿAbhala al-ʿAnsī. La nisba al-ʿAnsī indique que ʿAbhala est originaire de ʿAns, une fraction de Madhḥij[66]. al-Aswad est également surnommé « l'homme au voile » (*dhū ʾl-khimār*) ; dans les manuscrits, on rencontre aussi la leçon *dhū ʾl-ḥimār* (« l'homme à l'âne »), qui paraît moins vraisemblable[67].

Selon la Tradition, al-Aswad n'était qu'un devin (*kāhin*), prétendant parler au nom d'Allāh ou d'al-Raḥmān et pratiquant la prestidigitation. Il s'agit là de données tendancieuses, sans doute développées

---

[63] Montgomery Watt 1960 ; Lecker 2005, XI, 3, 9–10 ; Caetani 1907, 672–685.

[64] Voir la carte TAVO B VII 1 qui situe Madhḥij dans la région de Najrān, entre Tathlīth et le Jawf.

[65] La grande oasis de Najrān se trouve aujourd'hui en Arabie séoudite, à quelques kilomètres au nord de la frontière avec le Yémen.

[66] Sur la carte TAVO B VII 1, la localisation de ʿAns, au sud et au sud-est de Ṣanʿāʾ, est certainement erronée : on se trouve là au cœur du royaume de Ḥimyar et il est grandement invraisemblable qu'au VII^e^ siècle, une tribu arabe soit solidement établie dans cette région. La seule indication dont on dispose pour situer ʿAns est le lieu d'origine d'al-Aswad : on prétend qu'il vient de Khabbān, à savoir l'actuel wādī Khabb à mi-chemin entre le Jawf yéménite et Najrān (sur ce toponyme, corriger Lecker 2005, XI, 9 et n. 38, avec Hamdānī *Ṣifa*, 167/18). C'est seulement au X^e^ siècle (et jusqu'à aujourd'hui) que la tribu de ʿAns est attestée au sud et au sud-est de Ṣanʿāʾ.

[67] En arabe, les lettres *ḥ* et *kh* ont le même corps et ne sont distinguées que par un point (qui peut être omis). Dans le contexte arabique, les prophètes étaient fréquemment voilés ; en revanche, l'âne n'est guère mentionné (voir ci-dessous).

tardivement par les théologiens musulmans, comme nous le verrons. Selon toute vraisemblance, le monothéisme d'al-Aswad était d'inspiration juive. Au Yémen, le polythéisme, rejeté officiellement depuis près de deux siècles et demi, n'avait plus qu'une place très marginale, et les sources indiquent explicitement qu'al-Aswad agissait au nom du Dieu unique. D'autre part, la tribu de Madhḥij semble avoir été judaïsante si l'on retient que, dans les guerres des années 520, elle était engagée dans la coalition réunie par le roi juif Yūsuf[68].

W. Montgomery Watt observe à juste titre : « Son monothéisme dérive probablement du Christianisme ou du Judaïsme existant au Yémen, et non de l'Islam, car on n'a jamais dit qu'il était devenu musulman. » En revanche, les remarques de Toufic Fahd relèvent de l'hagiographie : « l'apostasie (*ridda*) des tribus yéménites de Madhḥidj en 11/632, sous la conduite d'al-Aswad, devin, escamoteur, prestidigitateur, qui "ravissait les cœurs de ceux qui entendaient son verbe" (al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1796), fut le dernier sursaut de toute une tradition arabe païenne à laquelle l'Islam mit fin par ce principe : *Lā kihāna baʿd al-nubuwwa*, "Plus de divination après la prophétie [ou plutôt après le 'prophétat']"[69]. » »

E. *Ṭulayḥa b. Khuwaylid b. Nawfal*[70]

La figure de Ṭulayḥa n'a guère été étudiée. On sait qu'il appartenait aux banū Faqʿas, une fraction de la grande tribu des Asad (Arabie du Nord)[71], et qu'il s'opposa dès le début à Muḥammad. Ses partisans l'appelaient « notre prophète »[72].

Un premier heurt interviendrait dès 4 de l'ère hégirienne (625–626). L'année suivante, en 5 de l'ère hégirienne (626–627), Ṭulayḥa et des Asadites s'associeraient à l'action des Mecquois contre al-Madīna et participeraient à la fameuse bataille d'al-Khandaq. Mais la confrontation décisive se situe en 11 de l'ère hégirienne (632), peu après la mort de Muḥammad : les musulmans lancent une opération pour se

---

[68] Robin 2003, 129.

[69] Fahd 1995.

[70] Landau-Tasseron 2002 ; Lecker 2005, XI, 3–4, 6 ; Caetani 1907, 604–619.

[71] La carte TAVO B VII 1 localise Asad au sud de ʿAbs, à quelque 350 km au nord-est d'al-Madīna.

[72] « Ne faites pas un diminutif du nom de notre prophète qui s'appelle Ṭalḥa » (*lā tuṣaghghirū sma nabiyyi-nā wa-huwa Ṭalḥa*) (cité par Lecker 2005, XI, 3, n. 4). On peut en déduire que son véritable nom était Ṭalḥa ; Ṭulayḥa (« le petit Ṭalḥa ») serait un sobriquet.

débarrasser de Ṭulayḥa qui, abandonné par des alliés doutant de ses pouvoirs prophétiques, est vaincu à Buzākha et s'enfuit en Syrie[73]. Sous ʿUmar (634–644, 13–23 de l'ère hégirienne), il se repent publiquement et est pardonné. Il participe dès lors à la conquête du ʿIrâq. Il est tué au combat en 642 (21 de l'ère hégirienne) à la bataille de Nihāwand, en Iran occidental.

La Tradition donne deux images difficilement conciliables du personnage. D'un côté, elle présente Ṭulayḥa comme un grand chef tribal, avec toutes les qualités requises, chef de guerre courageux, devin (*kāhin*), poète, orateur, compositeur de prose rimée et érudit en généalogie. D'un autre, elle stigmatise l'opposant à Muḥammad, en le présentant comme un opportuniste et un imitateur ridicule. Dans ce registre, la conversion de Ṭulayḥa à l'islam en 9 de l'ère hégirienne (631) paraît fort douteuse. Elle rappelle celle, encore plus invraisemblable, de Musaylima. Il s'agit de montrer que le faux prophète, quand il rencontre Muḥammad, ne peut que s'incliner devant la vraie foi, mais qu'il est doublement pervers, puisque, désormais éclairé, il persiste dans l'erreur.

On peut supposer que le portrait flatteur et les anecdotes favorables viennent de traditions transmises et diffusées par la famille et la tribu de Ṭulayḥa, tandis que les attaques ont pour origine des adversaires politiques et religieux.

Deux indices donnent à penser que la doctrine de Ṭulayḥa s'inspirait davantage du judaïsme que du christianisme. Ṭulayḥa recevait ses révélations de dhū ʾl-Nūn, « l'(Homme) à la baleine », un surnom de Jonas que l'on trouve dans le Coran (XXI, « Les Prophètes (*al-Anbiyāʾ*) », 87). On rapporte ainsi que ʿUnayna b. Ḥiṣn (qui commandait une tribu ralliée à Ṭulayḥa, les Fazāra de Ghaṭafān) lui demandait : « Est-ce que dhū ʾl-Nūn t'a apporté quelque chose ? » (*fa-hal jāʾa-ka dhū ʾl-Nūn bi-shayʾ*). Et Ṭulayḥa de rétorquer : « oui, il est venu à moi et m'a dit, etc. (*naʿam, qad jāʾa-nī wa-qāla lī…*)[74]. »

Une autre indication réside dans le titre de « Seigneur de Khaybar », importante oasis juive du Ḥijāz septentrional[75]. Sans doute s'accorde-t-on à le considérer comme douteux, parce qu'il calque le titre de Musaylima « Seigneur de la Yamāma » (*Ṣāḥib al-Yamāma*)[76]. Mais,

[73] Bosworth 1960.
[74] Yāqūt, *Buldān*, entrée « Buzākha » (éd. Wüstenfeld, I, 601).
[75] Khaybar se trouve à 145 km au nord-nord-est d'al-Madīna.
[76] Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/IV, 1796.

même s'il n'est pas authentique, ce titre semble impliquer que Ṭulayḥa était considéré comme lié aux juifs du Ḥijāz.

Les partisans de Ṭulayḥa n'étaient pas nécessairement mus par des considérations religieuses. Une source indique qu'ils cherchaient avant tout à ne plus payer l'impôt à l'État musulman.

F. *La prophétesse Sajāḥ(ī) Umm Ṣādir bint Aws b. Ḥiqq b. Usāma (ou bint al-Ḥārith b. Suwayd b. ʿUqfān)*[77]

Parmi les « faux prophètes », la Tradition mentionne également une femme. Sajāḥ (ou Sajāḥī), dont l'activité se situe parmi les tribus christianisantes d'Arabie du Nord-Est, est une prophétesse et devineresse des banū Yarbūʿ (fraction de Tamīm), originaire par sa mère de la tribu la plus christianisée d'Arabie, celle des Taghlib[78]. Elle est chrétienne ou, pour le moins, bien informée sur le christianisme.

Sajāḥ a une carrière plutôt brève. Elle apparaît peu après la mort de Muḥammad, en 11 de l'ère hégirienne (632–633), à la tête d'une coalition tribale qui veut attaquer al-Madīna. La bataille qui est engagée à la suite d'une révélation se termine par un désastre.

Sajāḥ décide alors de rejoindre Musaylima. Une source rapporte que les deux prophètes reconnaissent la légitimité de leurs missions respectives et décident de réunir leurs partisans et leurs intérêts temporels. Ils scellent leur accord en s'épousant.

Certains récits prétendent que Sajāḥ reste aux côtés de Musaylima jusqu'à la mort tragique de ce dernier ; d'autres rapportent qu'elle est répudiée. Quoi qu'il en soit, son rôle devient mineur.

Des révélations divines transmises par Sajāḥ on sait peu de chose. Elle nommait Dieu « le Seigneur des nuées » (*Rabb al-saḥāb*) et déclarait :

> Ô vous, croyants craignant-Dieu, la moitié de la Terre nous appartient. L'autre moitié appartient à Quraysh, mais les Quraysh sont des transgresseurs[79].

G. *Autres prophètes*

La Tradition arabo-musulmane évoque en passant d'autres prophètes arabiques. On peut mentionner dhū ʾl-Tāj Laqīṭ b. Mālik al-ʿAtakī

---

[77] Vacca 1995 ; Lecker 2005, XI, 3 et 41 ; Caetani 1907, 626–635, 644–648.

[78] La tribu Taghlib est alors localisée entre al-Ḥīra et la vallée de l'Euphrate : voir TAVO B VII 1.

[79] Kister 2002, 23, citant *al-Aghānī*, vol. 18, 166/1–2.

al-Azdī[80], un adversaire du pouvoir islamique au ʿUmān, avant et après la mort de Muḥammad. Selon al-Ṭabarī, il prêchait comme un prophète[81]. D'autres, dont l'historicité est vraisemblable, ne sont connus que par des allusions. On trouve dans cette catégorie un ʿAbsite, Niyār b. Rabīʿa[82], dont Muḥammad aurait dit : « Khālid b. Sinān est bien un prophète que son peuple a délaissé ; mais Niyār est un menteur (*kādhib*), que Dieu le maudisse. » Il en va de même du poète Umayya b. Abī ʾl-Ṣalt qui « ambitionnait la prophétie, car il avait lu dans les Livres [Saints] qu'un prophète serait envoyé du milieu des Arabes et il espérait être ce prophète[83] ».

Il reste enfin quelques prophètes qui semblent de pures inventions destinées à éclairer des allusions coraniques obscures. Un bon exemple est offert par Ḥanẓala b. Ṣafwān[84], qui aurait été envoyé aux énigmatiques Aṣḥāb al-Rass : voir Coran XXV, « La Salvation (*al-Furqān*) », 40 (38) ; L, « Qāf », 12.

II. *Les signes qui font un prophète arabique*

Après avoir esquissé les données, plutôt maigres et disparates, que la Tradition arabo-musulmane a conservées sur les prophètes rivaux de Muḥammad, je voudrais reprendre les particularités qui caractérisent un prophète, de façon plus ou moins explicite. Je commence par le contenu du discours qui relève de ce que j'ai appelé les « signes du message », puis poursuis avec les marques et comportement qui peuvent être qualifiés de « signes du prophète ».

A. *Le contenu du discours*

Les révélations des prophètes rivaux de Muḥammad n'ont pas été conservées, à l'exception de quelques fragments attribués à Musaylima. Ce dernier invoque :

– les prodiges de l'univers : le soleil ; les ténèbres de la nuit ;
– les phénomènes météorologiques : la pluie ;

---

[80] Voir Strenziok 1960, 835 B (corriger al-ʿÂtikī en al-ʿAtakī) ; Lecker 2005, XI, 3, 10 ; Caetani 1907, 776–779.
[81] *Taʾrīkh*, I/IV, 1977 ; *History*, X, 152.
[82] Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna*, 2, 429–430 ; Landau-Tasseron 1997, 46, n. 25.
[83] Fahd 1966, 77, n. 2 ; Landau-Tasseron 1997, 47, n. 25.
[84] Montgomery Watt 1971 ; Landau-Tasseron 1997, 49, n. 39.

– les animaux familiers, effrayants ou étranges : le loup ; le bouquetin ; le bélier et la brebis ; l'éléphant ;
– les fruits et les plantes les plus remarquables : les grenades ; le raisin ; le basilic ; les plantes amères ;
– les matières précieuses : l'argent ; le verre ; l'or ; la soie ;
– les merveilles de l'humanité : la femme enceinte.

Ces thèmes rappellent étonnamment les « signes » (*āya*) du Coran de Muḥammad. Il est vraisemblable qu'ils ont la même finalité : prouver l'existence de Dieu et convaincre l'humanité de l'adorer.

B. *L'accoutrement*

Le prophète arabique se reconnaît à son accoutrement. Il s'enveloppe dans un grand manteau qui peut recouvrir la tête. Dans l'« Unité de la palmeraie », Ibn Ṣayyād vaticine emmitouflé dans un tel vêtement appelé *qaṭīfa*. Musaylima arrive chez Muḥammad avec un accoutrement qui le cache entièrement. Al-Aswad est surnommé « l'Homme au voile ».

Pour Muḥammad, nous avons, dans le Coran, deux exhortations célèbres, mais obscures, qui s'adressent à lui :

> Ô [toi] enveloppé d'un manteau (*al-Muzzammil*) ! [2] reste en vigile seulement peu de temps, [3] la moitié ou moins de la moitié de la nuit [4] ou un peu plus, – et psalmodie avec soin la Prédication[85].
>
> Ô [toi] couvert d'un manteau (*al-Muddaththir*) !, [2] lève-toi et avertis[86] !

La thématique du manteau se retrouve également à propos de la définition de la maisonnée de Muḥammad, les fameux Ahl al-Bayt, à qui le Coran (XXXIII, « Les Fractions (*al-Aḥzāb*) », 33), accorde un statut particulier :

> Allāh veut seulement écarter de vous la souillure !, ô membres de la Maison [du Prophète] !, et [Il veut] vous purifier totalement.

Pour les commentateurs, la question fut de savoir si l'expression concernait les seules épouses de Muḥammad, comme le contexte l'établit clairement, ou si elle incluait sa fille Fāṭima et son gendre ʿAlī b. Abī Ṭālib, comme le prétendent les Shīʿites. Une tradition shīʿite

[85] LXXIII, « Celui qui s'est enveloppé (*al-Muzzammil*) », 1–4.
[86] LXIV, « Celui couvert d'un manteau (*al-Muddaththir*) », 1–2.

rapporte justement que Muḥammad, abritant un jour ʿAlī, Fāṭima et leurs deux enfants sous son manteau, aurait déclaré : « Voilà les gens de ma maison. » Depuis lors, ces quatre personnages portent le titre de « gens du manteau »[87].

C. *La façon de s'exprimer*

Le prophète a une manière particulière de s'exprimer. Quand il est en transe, son discours peut ressembler à une suite de sons inarticulés et intelligibles, que d'autres doivent décrypter. C'est ainsi que se comporte Ibn Ṣayyād quand il est espionné par Muḥammad[88].

Bien évidemment, le réformateur religieux utilise aussi d'autres registres. Pour faciliter la mémorisation du message divin, il lui arrive d'employer une langue rythmée et rimée, appelée *sajʿ*, dont on trouve de très belles illustrations dans le Coran[89].

L'usage de cette prose scandée n'est pas confiné aux avertissements et aux exhortations venus du ciel. Les formules psalmodiées par les tribus à leur arrivée au pèlerinage de Makka, les proverbes, les dictons astronomiques et météorologiques, transmis de génération en génération par la sagesse populaire, et même les harangues et les imprécations peuvent être composés en *sajʿ*. Ils sont alors constitués d'unités rythmiques assez courtes, comptant de quatre à dix syllabes, qui riment les unes avec les autres dans une même séquence.

Si la forme de la révélation prophétique peut être comparable à celle d'autres types de déclarations, son contenu présente des caractères propres. La langue, riche en termes rares et en propos allusifs, cultive l'obscurité. Les images étranges et énigmatiques abondent. Le propos est haché par des interpellations, des interrogations et des serments qui invoquent les phénomènes naturels. Il s'agit d'impressionner, d'inquiéter, d'effrayer et d'amener à la soumission.

Selon la tradition savante européenne, le prophète arabique s'exprimerait comme le faisait le devin préislamique (*kāhin*). Bien que les rares vaticinations de devins transmises par la Tradition soient

---

[87] Lammens 1912, 97–99.

[88] Voir aussi Fahd 1966, 76.

[89] Voir notamment les sourates XXXVII (« Celles qui sont en rangs », *al-Ṣaffāt*), 1–4 ; LI (« Celles qui vont », *al-Dhāriyāt*), 1–6 ; LXXVII (« Celles qui sont envoyées », *al-Mursalāt*), 1–7 ; LXXIX (« Celles qui tirent », *al-Nāziʿāt*), 1–14 ; C, « Les coursiers rapides », *al-ʿādiyāt*), 1–6.

manifestement des apocryphes[90], l'hypothèse d'une continuité entre la langue des oracles préislamiques et celle de la révélation paraît vraisemblable.

D. *L'intervention d'un intermédiaire entre Dieu et le prophète*

Musaylima reçoit la Révélation par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (*Jibrīl*). Il est remarquable que Muḥammad reçoive la Révélation du même Gabriel, comme le suggère le Coran[91] et le prétend la Tradition.

Le prophète Ṭulayḥa, pour sa part, reçoit ses révélations par l'intermédiaire de dhū ʾl-Nūn, « l'(Homme) à la baleine », un surnom de Jonas. On ignore pourquoi Jonas est investi d'un tel rôle.

Pour certains de ses adversaires, Muḥammad reçoit la Révélation non pas de Gabriel, mais d'une *jinna*, comme les devins. Il serait donc « possédé » (*majnūn*), c'est-à-dire habité par une *jinna*[92], comme nous le verrons.

Il semblerait donc que, pour les Arabiques du VII^e^ siècle, il soit inconcevable que l'homme – fragile et mortel – puisse communiquer directement avec la divinité toute puissante. S'il le faisait, il serait aussitôt anéanti. Cela réglait par ailleurs la délicate question de la matérialité des échanges : pour transmettre son message, Dieu dispose-t-il d'un organe de la parole ? Et dans quelle langue s'exprime-t-il ?

Concernant la forme, le message se présente comme une déclaration du prophète, qui avertit et témoigne. Jamais il ne prend la forme d'une proclamation de Dieu, à la première personne, comme chez les prophètes du judaïsme[93].

E. *Le rôle de l'âne*

Dans le judaïsme, l'âne (terme générique incluant l'ânesse et l'ânon) est l'animal prophétique et messianique par excellence. Un premier exemple est offert par un homme inspiré, dialoguant avec Dieu, Balaam, originaire de « Petor sur le Fleuve [= Euphrate] ». Balaam se déplace sur une ânesse remarquable : alors qu'il ne voit pas l'ange du Seigneur

[90] Blachère 1952, II, 190–193.

[91] Sourates II, « La Génisse » (*al-Baqara*), 97 (91) et 98 (92) ; LXVI, « Déclarer illicite » (*al-Taḥrīm*), 4.

[92] Les termes *jinna* et *majnūn* sont l'un et l'autre formés sur la racine JNN.

[93] Voir par exemple Isaïe I/2 ; Jérémie 1/4 ; Ezéchiel 3/16 ; Osée 1/2 ; Joël 2/19 ; Amos 1/3 ; Abdias 1/1 ; Jonas 1/1 ; Michée 1/1 ; Nahum 1/12 ; Habaquq 2/2 ; Sophonie 1/1 ; Aggée 1/1 ; Zacharie 1/1 ; Malachie 1/1.

barrant le chemin, cette ânesse le peut (Nombres 22/5 et 21–35). Pour le versant messianique, je relève chez Maïmonide :

> Isaïe explique aussi que la preuve concernant la venue du Messie est l'apparition du dément, parce qu'il est écrit : « Il verra une file de cavaliers, des chars conduits par des coursiers, un homme monté à dos d'âne, un homme monté à dos de chameau ; puis il percevra une rumeur, une formidable rumeur » (Isaïe 21/7). Un « homme monté sur un âne », c'est le Messie, car il est écrit à son sujet : « Voici que ton roi vient à toi, juste et victorieux, humble, monté sur un âne, sur le petit de l'ânesse » (Zacharie 9/9)[94]…

Dans les textes fondateurs du christianisme, il en va de même : en conformité avec la prophétie de Zacharie qui vient d'être citée, Jésus fait son entrée à Jérusalem, monté sur une ânesse flanquée d'un ânon (Matthieu 21, 1–7), ou sur un ânon (Marc 11, 1–7 ; Luc 19, 28–35 ; Jean 12, 12–15).

Or, dans notre dossier, l'âne n'apparaît que de façon marginale. Il est mentionné uniquement dans l'histoire de Khālid b. Sinān, qui devra être déterré quand un troupeau d'ânes se présentera sur sa tombe[95].

Si Muḥammad circule d'ordinaire monté sur un âne ou un chameau, plus rarement sur un cheval, ce n'est pas pour prendre une posture messianique, mais plus simplement parce que le cheval est un luxe en Arabie occidentale[96].

C'est seulement avec l'élaboration d'une théologie islamique, dans les siècles qui suivent la fondation de l'islam, que l'âne devient l'un des « signes » de la prophétie et de la fin des temps. Il est ainsi l'un des attributs de l'Antéchrist. On rapporte également que le calife ʿUmar serait entré à Jérusalem monté sur un âne[97]. Il n'est guère douteux qu'il s'agit là de recompositions visant à rapprocher les grandes figures de l'Islam des archétypes prophétiques et messianiques du judaïsme et du christianisme. Ce n'est guère étonnant. Les premiers théologiens de l'Islam, issus pour la plupart de milieux juif ou chrétien, utilisent les catégories qui leur sont familières. Par ailleurs, les controverses entre musulmans d'une part et juifs et chrétiens (qui sont majoritaires dans l'Empire musulman) d'autre part amènent à rechercher des preuves

---

[94] Maïmonide, *Épîtres*, « Épître au Yémen », 94.

[95] Pour mémoire, je rappelle que le surnom d'al-Aswad, *dhū ʾl-khimār*, « l'Homme au voile », peut être lu : *dhū ʾl-ḥimār*, « l'Homme à l'âne ».

[96] Lammens 1912, 80–82.

[97] Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I/V, 2401/10 ; Crone & Cook 1977, 154, n. 20.

susceptibles de convaincre ces derniers : le prophète musulman est remodelé sur l'idéal prophétique des religions scripturaires[98].

F. *Les miracles*

Les prodiges et les miracles sont l'un des « signes » qui révèlent le véritable prophète. Dans l'islam, de nombreuses traditions – tardives il est vrai – en attribuent un grand nombre à Muḥammad.

Pour les rivaux de Muḥammad, nous n'avons rien de tel, si ce n'est, sous une forme parodique, à propos de Musaylima. Dans leur effort pour construire l'archétype du faux prophète et le discréditer, les théologiens des premiers siècles ont élaboré une théorie originale : le vrai prophète se reconnaît à la réussite de ses miracles et aux bienfaits qui en résultent, tandis que, symétriquement, le faux prophète se signale par de « faux miracles », à savoir des prodiges qui ont l'effet inverse de ce qui est attendu et souhaité, avec des conséquences systématiquement catastrophiques.

On rapporte ainsi que Muḥammad, en crachant dans un puits, peut changer l'eau saumâtre en eau douce. Mais lorsque Musaylima se risque à l'imiter, c'est l'eau douce qui devient saumâtre.

G. *L'exercice d'un pouvoir politique et tribal*

En Arabie, la plupart des prophètes sont chefs de leur tribu ou de la communauté qu'ils ont créée. Ils cumulent « fonction prophétique » et « fonction régalienne ». Seuls font exception Khālid b. Sinān et Ibn Ṣayyād : on peut supposer que c'est précisément pour cette raison que Muḥammad ne les considère pas comme des imposteurs.

L'exercice de la « fonction prophétique » précède celui de responsabilités politiques, aussi bien pour Musaylima que pour Muḥammad, les seuls prophètes dont on connaisse quelque peu l'itinéraire. Ce serait donc le prophète qui accède au pouvoir et non le chef tribal qui devient prophète.

Musaylima, d'abord un simple réformateur religieux dans la Yamāma, à l'est de l'Arabie centrale, n'accède au pouvoir qu'à un âge très avancé. C'est la mort de Hawdha b. ʿAlī[99], en 630 (8 de l'ère

[98] Voir l'étude très fouillée de Bashear (1991), que Michael Lecker m'a signalée.

[99] L'importance de ce personnage, probablement chrétien, est soulignée par le titre de *dhū ʾl-tāj*, « celui qui a ceint le diadème », que les sources lui donnent : Lecker 2005, II, 58–64.

hégirienne), qui lui permet de devenir chef de la tribu Ḥanīfa, quatre ans avant sa propre mort (633–634, 12 de l'ère hégirienne).

Concernant Muḥammad, on sait qu'il prône à Makka, sa ville d'origine, une réforme religieuse radicale, qui est mal reçue. Au terme de quelques années, sa situation devient si difficile, qu'il accepte de répondre à l'appel de deux tribus d'al-Madīna (Yathrib) qui l'ont choisi comme chef. Ces deux tribus, Aws et Khazraj, en ayant recours à un étranger peu impliqué dans les querelles locales, cherchent à surmonter leurs différents pour mieux résister à la domination des tribus juives de l'oasis. Le choix de Muḥammad est dû à son ascendant personnel, mais aussi à l'immense prestige dont jouit la ville de Makka depuis qu'elle a tenu tête aux Abyssins quelques décennies plus tôt[100].

Muḥammad arrive à Yathrib comme un arbitre, mais très vite il assied son autorité et finit par cumuler tous les pouvoirs. La redistribution des biens fonciers pris aux juifs de Yathrib tout d'abord, puis de ceux des territoires conquis ensuite, soude la communauté musulmane naissante et facilite l'acceptation d'une réforme religieuse, politique et sociale ambitieuse. L'un des axes majeurs de l'action de Muḥammad est de dépasser les clivages tribaux en créant une nouvelle collectivité (la *umma*) fondée sur la soumission à Dieu et à son Prophète.

Concernant Aswad, Ṭulayḥa et Sajāḥ, on ignore quand et comment ils deviennent prophètes et chefs de tribu. Il n'est pas impossible que, pour l'un ou l'autre, ce soit le chef de tribu qui revendique une mission prophétique.

Quoi qu'il en soit, le cumul de pouvoirs religieux et politiques est une spécificité des prophètes d'Arabie. On a souvent supposé qu'il était en conformité avec les pratiques sociales, héritée du polythéisme, mais cette affirmation ne paraît pas fondée, comme nous le verrons.

H. *Les « signes » qui font défaut dans le dossier*

Le dossier des « signes » révélant les prophètes d'Arabie comporte des blancs. Ce n'est pas étonnant, du fait de sa relative pauvreté. Dans ce paragraphe, je voudrais évoquer deux derniers caractères, attestés

[100] Il n'est pas rare de faire appel à un étranger pour diriger l'État. L'Europe en offre de multiples exemples. En Arabie, on peut faire un parallèle avec l'État zaydite du Yémen (qui a duré près de mille ans), systématiquement dirigé par un descendant de Muḥammad, et donc par un « Mecquois ».

pour le seul Muḥammad, mais qui concernent sans doute les autres prophètes.

1. *Le sceau de la prophétie*

Le premier est le « sceau de la prophétie » (*khātam al-nubuwwa*). Il semblerait que la croyance populaire ait attendu de tout prophète qu'il porte une marque particulière, dénommée ainsi. Une tradition rapporte que des Mecquois allèrent consulter les juifs de Yathrib, pour savoir ce qu'il fallait penser des prétentions prophétiques de Muḥammad. Les juifs suggérèrent de lui poser trois questions, mais aussi de vérifier s'il était bien marqué par ce sceau de la prophétie[101].

Dans l'expression « sceau de la prophétie », le substantif *khātam* signifie « confirmation, attestation, signe », comme dans les textes manichéens auxquels il semble emprunté. C'est seulement dans le titre de « sceau des prophètes » (*khātam al-nabiyyīn*), revendiqué par Muḥammad, qu'il prend le sens nouveau de « dernier, fin »[102].

2. *La venue du prophète répond à divers types d'annonce*

La mission de Jésus, si l'on en croit les Évangiles, est l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament. De même, en Arabie, la venue de Muḥammad aurait été annoncée de multiples manières.

Dans la *Vie exemplaire du Prophète* (*Sīra*), on trouve ainsi un chapitre intitulé « *L'avertissement juif concernant l'Apôtre de Dieu* »[103]. On y lit trois anecdotes. L'une expose que les juifs d'al-Madīna avaient l'habitude de menacer leurs ennemis en annonçant la venue d'un prophète. Une autre met en scène un ouvrier juif de cette oasis qui attend un prophète venant du Sud, et qui montre de la main la direction de Makka et du Yémen.

---

[101] Kister 2002, 4.

[102] Stroumsa 1986. La notion de « sceau des prophètes » est déjà présente dans le Coran : voir XXXIII, « Les Factions (*al-Aḥzāb*) », 40 : « Mahomet n'est le père de nul de vos mâles, mais il est l'Apôtre d'Allāh et le Sceau des Prophètes ». Voir également la sourate LXI, « Le rang (*al-Ṣaff*) », 6 (dans la version d'Ubayy b. Kaʿb, secrétaire de Muḥammad à Médine et premier rapporteur du Coran, mort entre 640 et 656) : « Et [*rappelle ceci :*] Quand Jésus, fils de Marie, dit : "Ô Fils d'Israël !, je suis l'Apôtre d'Allāh [*envoyé*] vers vous et je vous annonce un Prophète dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Allāh mettra le sceau aux Prophètes et aux Apôtres." »

[103] *Indhār Yahūd bi-rasūl Allāh* (Guillaume 1955, 93–95 ; Ibn Hishām, *al-Sīra*, éd. al-Saqqā, 211–214 [= éd. Wüstenfeld, 134–136]).

Comme dans le judaïsme, le prophète de l'islam vient réaliser les promesses faites par ses prédécesseurs :

> Jésus fils de Marie dit :
> « Ô fils d'Israël !
> Je suis, en vérité, le Prophète de Dieu envoyé vers vous
> pour confirmer ce qui, de la Torah, existait avant moi ;
> pour vous annoncer la bonne nouvelle d'un Prophète qui viendra après moi et dont le nom sera Aḥmad[104]. »

La Tradition arabo-musulmane met ce verset en relation avec Jean XIV/16 (« moi, je prierai le Père : il vous donnera un autre Paraclet qui restera avec vous pour toujours ») et Jean XVI/7 (« c'est votre avantage que je m'en aille ; en effet, si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; si, au contraire, je pars, je vous l'enverrai »).

Au total, les prophètes d'Arabie sont assez différents de leurs prédécesseurs, juifs, chrétiens et manichéens. Le prophète arabique cumule tous les pouvoirs : il est le souverain, mais aussi le transmetteur et l'interprète d'un nouveau message de Dieu, dicté par un intermédiaire. Son vêtement et sa manière obscure de parler le distinguent du commun. Dans l'Ancien Israël, en revanche, le prophète est un homme modeste (comme le signale sa monture), qui n'aspire nullement à l'exercice du pouvoir, même s'il affronte les puissants ; il ne délivre pas un nouveau message, mais dénonce les errements d'Israël et invite à rétablir la pureté du culte, en rapportant directement la parole de Dieu. Si le messie du christianisme et du judaïsme rabbinique doit rétablir le royaume de David, ce n'est pas dans notre monde, mais à la fin des temps[105]. Finalement, c'est avec Mani (le prophète du manichéisme qui vécut au III^e^ siècle de l'ère chrétienne, entre 216 et 274–277) que les différences sont les moins grandes : si Mani n'aspire pas à l'exercice du pouvoir, il délivre un message entièrement nouveau.

Faut-il en conclure que les manifestations du prophétisme arabique ont leurs racines dans une longue tradition indigène, issue du polythéisme ?

---

[104] LXI, « Le rang (*al-Ṣaff*) », 6.

[105] Dans le judaïsme rabbinique, cette conception s'impose après le désastre de la révolte de Bar Kochba, que certains avaient reconnu comme Messie.

III. *Le prophète et le devin* (kāhin)

Après l'examen des signes et comportements qui révèlent le vrai prophète, je voudrais considérer les rapports entre le prophète et le « devin » (*kāhin*). Les théologiens musulmans et, à leur suite, la littérature savante européenne, ont en effet construit une opposition entre ces deux figures de l'Arabie de Muḥammad, faisant du *kāhin* une sorte de négatif du prophète. Le *kāhin*, nous dit-on, exhiberait les mêmes « signes » (accoutrement, modes d'expression, etc.) que le prophète, mais, loin d'inviter à la soumission à Dieu, il tromperait ses adeptes en les entraînant dans les impasses du polythéisme.

L'islam ferait passer d'un âge dominé par l'imposture, la magie, l'illusionnisme, à un autre éclairé par la vraie foi, comme le souligne la sentence déjà mentionnée : *Lā kihāna baʿd al-nubuwwa*, « Plus de divination après la prophétie ».

Il n'est pas étonnant que deux des prophètes dont il a été question ci-dessus, al-Aswad et Ṭulayḥa, soient accusés par nos sources d'être non pas de véritables prophètes, comme ils le prétendent, mais de simples devins.

La construction de cette opposition entre le vrai prophète (Muḥammad) et le devin préislamique se comprend aisément. La Tradition arabo-musulmane s'est efforcée de montrer que le principal adversaire de l'islam a été le polythéisme le plus rétrograde, et non le judaïsme ou d'autres communautés monothéistes. Dans un Empire où les chrétiens et les juifs étaient largement majoritaires, et où les musulmans eux-mêmes descendaient en très grand nombre de juifs et de chrétiens convertis, opposer l'islam au polythéisme était plus consensuel.

En réalité, l'histoire des débuts de la communauté musulmane montre que, parmi ses opposants les plus dangereux, il y eut sans doute les polythéistes mecquois, mais surtout des monothéistes comme les juifs du Ḥijāz et les fidèles de Musaylima.

A. *Le Coran et la Tradition arabo-musulmane*

Dans le Coran et la Tradition arabo-musulmane, de nombreux indices suggèrent que l'opposition *kāhin*/prophète est un artifice de théologien. Sans doute trouve-t-on deux passages coraniques dans lesquels Muḥammad se défend d'être un devin[106] :

[106] Chabbi 1997, 527–528, n. 268.

> En vérité, c'est là, certes, la parole d'un apôtre bienfaisant ! Ce n'est pas la parole d'un poète ! (Comme vous êtes de peu de foi !), ni la parole d'un devin ! (Comme vous êtes de courte mémoire !) (Coran LXIX, « Celle qui doit [venir] », *al-Ḥāqqa*, 40–42).

Voir aussi :

> Édifie donc car tu n'es, par la grâce de ton Seigneur, ni un devin, ni un possédé ! Diront-ils : « Poète ! Nous l'attendons lors de l'incertitude du trépas » ? (Coran LII, « La Montagne », *al-Ṭūr*, 29–30).

Mais le soupçon d'être un simple devin n'est que l'une des multiples imputations dont Muḥammad est l'objet. Il est également suspecté d'être le disciple (*muʿallam*) d'on ne sait qui[107], un poète (*shāʿir*)[108], un magicien (*sāḥir*)[109] et surtout un possédé (*majnūn*), selon un ordre croissant du nombre d'occurrences[110]. Manifestement, cette dernière

---

[107] Coran XLIV (« La Fumée », *al-Dukhān*), 14 (13), déjà cité.

[108] Coran XXI (« Les Prophètes », *al-Anbiyāʾ*), 3–5 (« Ceux qui ont été injustes ont dit en secret : "Qu'est celui-ci sinon un mortel comme vous ? Eh quoi ! vous abandonnerez-vous à la sorcellerie (*siḥr*) alors que vous êtes clairvoyants ?" [Notre Apôtre] a dit : "Mon Seigneur connaît la Parole dans le ciel et sur la terre et Il est l'Audient, l'Omniscient." Et [les Infidèles] ont dit au contraire : "Amas de rêves ! Il l'a forgé ! C'est un poète ! Qu'il nous apporte un signe [*āya*] identique à ce dont furent chargés les premiers [*Envoyés*]." ») ; XXXVII (« Celles qui sont en rangs », *al-Ṣaffāt*), 36 (35) (« Allons-nous délaisser nos Dieux pour un poète possédé [*shāʿir majnūn*] ? ») ; LII (« La Montagne », *al-Ṭūr*), 30 (déjà cité) ; LXIX (« Celle qui doit [venir] », *al-Ḥāqqa*), 41 (déjà cité).

[109] Coran X (« Jonas », *Yūnas*), 2 (« Les Infidèles ont dit : "En vérité, [cet homme] est certes un magicien avéré" »). Dans Coran LI (« Celles qui vont », *al-Dhāriyāt*), 52, l'accusation vise uniquement les prophètes du temps passé : « De même, nul Apôtre n'est venu à ceux qui vécurent avant eux, qu'ils n'aient dit : "C'est un magicien, un possédé !" » ; voir aussi le verset 39 où c'est Moïse qui est disqualifié ainsi par Pharaon. Voir encore les passages où Muḥammad est suspecté – directement ou allusivement – de « sorcellerie » (*siḥr*), Coran XXI (« Les Prophètes », *al-Anbiyāʾ*), 3–5 (déjà cité) ; XXXIV (« Sabaʾ »), 43 ; XXXVII (« Celles qui sont en rangs », *al-Ṣāffāt*), 15 ; XLVI (*al-Aḥqāf*), 7 (6) ; LII (« La Montagne », *al-Ṭūr*), 15 ; LIV (« La Lune », *al-Qamar*), 2 ; LXXIV (« La Résurrection », *al-Qiyāma*), 24.

[110] Coran XV (al-Ḥijr), 6 (« "Ô toi !", disent-ils, "sur qui on a fait descendre l'Édification, en vérité tu es certes un possédé !" ») ; XXXVII (« Celles qui sont en rangs », *al-Ṣaffāt*), 36 (35), déjà cité ; LI (« Celles qui vont », *al-Dhāriyāt*), 39 et 52, déjà cités ; XLIV (« La Fumée », *al-Dukhān*), 14 (13) (« [*C'est*] un élève, un possédé », *muʿallam majnūn*) ; LII (« La Montagne », *al-Ṭūr*), 29, cité ci-après ; LXVIII (Le Calame ou *Nūn*, *al-Qalam*), 2 (« Grâce au bienfait de ton Seigneur, tu n'es pas possédé ! »), 51 (« Certes, il est possédé ! ») ; LXXXI (« L'Obscurcissement », *al-Takwīr*), 22 (« Votre compagnon n'est point possédé ! »). Le « possédé » est celui qui est habité par une *jinna* ; Muḥammad se défend également de se trouver dans cet état : voir Coran VII (*al-Aʿrāf*), 184 (183) ; XXIII (« Les Croyants », *al-Muʾminūn*), 25, 70 (72) ; XXXIV (*Sabaʾ*), 8, 46 (45).

accusation – être habité par une *jinna*, et donc « possédé » (*majnūn*) – est la plus sérieuse puisqu'elle est réfutée à quatorze reprises[111].

Pour ses auditeurs, il est clair que Muḥammad manie admirablement le verbe, comme le font le magicien, le poète, le devin et, de manière plus générale, tous ceux qui tirent leur inspiration d'une *jinna*, mais il n'est pas spécialement accusé d'être un devin (*kāhin*).

Si nous nous tournons maintenant vers la Tradition arabo-musulmane, nous observons tout d'abord qu'aucun des temples polythéistes ne compte de *kāhin* parmi son personnel spécialisé, pas même le sanctuaire mecquois, pourtant assez bien connu[112]. Ce personnel se limite à des gardiens (*sādin*), qui occupent cette charge de façon héréditaire. Les rites et les consultations oraculaires, notamment au moyen de flèches, sont exécutés par les fidèles eux-mêmes, pour autant qu'on puisse en juger[113].

Il est vrai que les sources islamiques mentionnent des personnages portant le titre de *kāhin*, comme Saṭīḥ b. Rabīʿa et Shiqq al-Ṣaʿbī, ou de *kāhina* (« devineresse »), comme Ṭurayfa/Ẓurayfa[114], mais tous présentent des caractères manifestement légendaires.

Pourtant, la littérature savante européenne, qui a emboîté le pas aux théologiens musulmans, fait du *kāhin* l'un des acteurs majeurs de l'Arabie à la veille de l'Islam. Selon Devin Stewart, « le devin était un important spécialiste en matières religieuses dans l'Arabie préislamique […]. Il était souvent le gardien (*sādin, ḥājib*) d'un temple ou d'un sanctuaire (*bayt, kaʿba*), à l'intérieur d'un espace sacré (*ḥaram*…), ce qui lui donnait le pouvoir d'entretenir le sanctuaire lui-même, de superviser les sacrifices […] et autres rites et de contrôler les donations[115]. »

Régis Blachère tombe dans le même travers : « Le *kâhin* fait partie du conseil de la tribu […] ; souvent même il en est le chef, tel le fameux Ṭulayḥa, adversaire de Mahomet avant de se convertir. Grâce au prestige que lui vaut sa qualité de "voyant", le *kâhin* exerce parfois son influence hors de son groupe ; il mérite alors le nom d'"arbitre", de "juge"[116]. » Selon Henri Lammens, le cumul des fonctions de prêtre

[111] À Mari, parmi les catégories de prophètes, on compte de fait le « fou de dieu » (*muhhûm*) (Durand 2008, 442–444).
[112] Hawting 1990.
[113] Voir les deux textes cités par Hoyland 2001, 155–156.
[114] Levi della Vida [Fahd] 1998.
[115] Stewart 2006, 78.
[116] Blachère 1952, II, 191.

(*kāhin*), d'arbitre (*ḥākim*) et de chef tribal (*sayyid*) serait habituel dans l'Arabie déserte[117]. Les citations pourraient être multipliées.

Ce sont là des extrapolations audacieuses, qui ne se fondent pas sur les sources. Il importe en effet de distinguer les fonctions, les qualités et les aptitudes. Les fonctions exercées dans la tribu, le temple ou l'armée sont peu nombreuses. Ce sont principalement celles de chef de tribu (*sayyid* et parfois *malik*, « roi »), de gardien de sanctuaire (*sādin*), de commandant d'un détachement armé (*raʾīs*) ou de collecteur de taxes (*muṣṣadiq*). Cela vaut pour l'Arabie déserte mais aussi (avec quelques différences) pour le royaume de Ḥimyar dont les organes politiques, administratifs, militaires et religieux sont également très rudimentaires. Les plus importantes de ces fonctions (*sayyid* et *sādin*) sont héréditaires ; les autres sont attribuées par l'assemblée tribale ou par l'autorité suprême en fonction des circonstances.

Les qualités, notamment celle de « noble » (*sharīf*) de la tribu, sont acquises à la naissance.

Il reste enfin les aptitudes qui sont exigées des titulaires des fonctions les plus éminentes : ce sont principalement la bravoure, l'éloquence et la sagesse tirée du savoir. Le chef doit être excellent cavalier (*fāris*), orateur (*khaṭīb*), poète (*shāʿir*), devin (*kāhin*) et savant en diverses matières, toutes choses nécessaires pour défendre la tribu sur les champs de bataille ou dans les joutes oratoires. Ṭulayḥa, comme nous l'avons vu, est un bon exemple de ce chef idéal. Je citerais également le roi ḥimyarite Abīkarib Asʿad, surnommé le Parfait (*al-Kāmil*), qui fut, dit-on, « un grand souverain, un poète éloquent et un savant en matière d'étoiles et de conjonctions des planètes[118] » ; on lui prêtait d'ailleurs une durée de vie comparable à celle des patriarches bibliques.

Or, dans les sources, surtout quand il s'agit de personnages historiques, il est clair que le terme *kāhin* ne signale pas la fonction de devin, mais l'aptitude à la divination qu'on reconnaît chez un personnage éminent, chef ou noble.

---

[117] Lammens 1928, 108–109.

[118] Nashwān, *Mulūk Ḥimyar*, p. 122 (*wa-kāna Asʿad Tubbaʿ malikᵃⁿ ʿaẓīmᵃⁿ, shāʿirᵃⁿ faṣīḥᵃⁿ, ʿārifᵃⁿ bi-ʾl-nujūm wa-aḥkām al-qirānāt*) ; voir aussi *Shams al-ʿulūm*, p. 12 : « il fut l'un des plus grands rois du Yémen et l'un des plus éloquents parmi les poètes des Arabes […] on dit également qu'il fut un prophète envoyé à lui-même » (*kāna min aʿẓam al-tabābiʿa wa-afṣaḥ shuʿarāʾ al-ʿArab […] wa-yuqālu inna-hu kāna nabiyyᵃⁿ mursalᵃⁿ ilà nafsi-hi*).

B. *L'épigraphie préislamique*

Il reste à examiner ce que l'épigraphie préislamique peut nous apprendre sur le *kāhin*. Le terme n'est pas attesté en Arabie à proprement parler, mais seulement sur ses marches sinaïtiques et jordaniennes, zones de contact entre l'Arabie et la Syrie, qui appartinrent au royaume de Nabatène. On en connaît aujourd'hui une vingtaine d'occurrences, toutes dans des inscriptions tardo-nabatéennes (à savoir en écriture et en langue nabatéennes, mais postérieures à la disparition du royaume de Nabatène, en 106 de l'ère chrétienne). On connaît ainsi un *kāhin* de la déesse Allāt à Ramm[119], deux de la déesse al-ʿUzzà dans le Sinaï[120], six du dieu *T*ʾ, toujours dans le Sinaï, et un dernier au service « des dieux ». Dans les autres textes, le terme *kāhin* fonctionne comme un titre[121].

Le *kāhin* de ces inscriptions préislamiques est manifestement un prêtre, d'ordinaire au service d'une divinité nommée, sans doute dans un temple précis. Il s'agit donc d'une fonction, dans une région très petite, en marge de l'Arabie. Le terme *kāhin* appartient-il à la langue nabatéenne (rameau de l'araméen) ou à un parler local de type nordarabique ? S'il est difficile de donner une réponse assurée, la vraisemblance est qu'il s'agit d'un terme araméen, en raison de ses nombreuses occurrences dans cette langue (et dans sa sœur hébraïque). Il est assuré, par ailleurs, que l'arabe *kāhin*, quand il désigne un devin, est un emprunt, probablement à l'araméen[122]. C'était déjà l'hypothèse d'Arthur Jeffery, qui observe en outre que, dans le Coran, le terme *kāhin* se trouve uniquement au début de la période mecquoise, ce qui suggère un emprunt antérieur à l'Islam[123].

Dans la péninsule Arabique, le terme *kāhin* n'est pas attesté dans les inscriptions. Dans les oasis du Ḥijāz septentional, notamment celle d'al-ʿUlā (l'antique Dédān), les prêtres polythéistes portent les titres

[119] Savignac 1932, 591.

[120] *CIS*, II, 611, 1236.

[121] Je suis redevable de ces références à Laïla Nehmé, à qui je renouvelle mes remerciements.

[122] Le terme *kāhin* peut désigner également un prêtre du judaïsme, descendant de Hārūn/Aaron ; dans ce cas, il a probablement été emprunté à l'hébreu à travers le judéo-araméen. Deux des tribus juives d'al-Madīna, al-Naḍīr et Qurayẓa, revendiquent cette ascendance sacerdotale. Il en va de même d'al-Samawʾal b. ʿĀdiyā, le fameux poète juif qui fut le seigneur de l'oasis de Taymāʾ au VI^e siècle.

[123] Jeffery 1938, 247–248.

de *slḥ* (féminin *slḥt*)[124] et d'*afkal*[125] ; dans le golfe Arabo-persique[126] et à Qaryat al-Fāw[127], celui d'*afkal* ; au Yémen, ceux de *rs²w* et de *qyn*[128]. On observera enfin que, d'ordinaire, le prêtre polythéiste n'assume pas de responsabilités tribales : sauf exceptions très rares[129], les fonctions religieuses et tribales sont incompatibles.

Il n'est pas impossible d'accorder les données de l'épigraphie tardo-nabatéenne avec celles des sources arabo-musulmanes. Les premières présentent le *kāhin* comme un prêtre attaché à une divinité dans une région très précise, tandis que les secondes font du *kāhin* un personnage ayant des aptitudes à la divination. Nous serions porté à supposer que le *kāhin* tardo-nabatéen a impressionné, par sa science des présages, les populations de l'Arabie, qui auraient emprunté le terme pour qualifier les personnages prétendant prévoir l'avenir et entrer en communication avec les puissances surnaturelles.

Il en résulte que le *kāhin* n'appartient probablement pas au « fonds arabe », comme T. Fahd voudrait le faire croire[130] ; c'est un terme importé, renvoyant sans doute à des traditions étrangères, à la manière de nos marabouts contemporains. Il n'est donc nullement la figure emblématique du paganisme préislamique, mais une sorte de fiction créée par les théologiens musulmans – et reprise par la tradition savante européenne – pour donner tout son relief à la mission prophétique.

Au terme de notre enquête, il est possible de dégager deux remarques générales. La première ne surprendra guère. Le prophète arabique, qui ressemble fort aux personnages investis par un esprit (*jinna*), poètes ou devins, est le produit de sa société et de son temps.

Il s'enveloppe volontiers dans un vaste manteau et délivre ses messages dans un langage spécifique, scandé et rimé, qui facilite la mémorisation. Le style se caractérise par des interpellations, des serments, des interrogations et des réponses, avec une prédilection toute particulière

---

[124] Farès-Drappeau 2005, 263 et *passim*.

[125] Hoyland 2001, 151.

[126] *CIH*, 699/5 (*ʾfkl ʿtf|[…]*) ; Ja 1052/1–2 (*ʾfkl Ygṣ²*) ; Bibby 1973, 13, fig. 4 (*ʾf[..]*, douteux, l. 3 de l'inscription de droite ; *ʾ[…]*, l. 2 de l'inscription en bas à gauche).

[127] Ja 2122/1 (*ʾfkly Khl*).

[128] Robin 1996, 1174.

[129] J'en ai relevé deux au Yémen : une dans la commune de Maḍḥā^{m} (Robin 2005–2006, 56) et une dans celle de Muhaʾnif^{tm} (*CIH*, 41). Pour la localisation de ces deux communes ḥimyarites, respectivement à 220 km au sud-est et à 50 km au sud de Ṣanʿāʾ, voir Robin & Brunner 1997.

[130] Fahd 1966, 91 et suiv. ; Fahd 1978.

pour les images naturalistes, présentées comme autant de « signes » de la puissance divine – ce que nous avons appelé les « signes du message ». Si le prophète arabique transmet un message divin, ce n'est pas avec Dieu qu'il est en rapport, mais avec un intermédiaire, puisque l'homme n'est pas de taille à faire face à la toute-puissance divine. Enfin, il fonde une communauté dont il est le chef, ce qui le distingue nettement du prophète biblique ou du messie, dont la posture, pacifique et modeste, est symbolisée par l'âne.

Dans l'ensemble, ces « signes » qui signalent le prophète – et que nous avons appelés précisément les « signes du prophète » – sont les mêmes pour Muḥammad et pour ses rivaux[131], avec une nuance cependant : la documentation relative à Muḥammad, infiniment plus riche, a fait l'objet d'un travail continu de recomposition, parallèlement à l'élaboration de la théologie musulmane, afin de rapprocher et d'harmoniser, autant que faire se peut, les deux traditions (arabique et biblique). Les récits relatifs aux rivaux de Muḥammad présentent donc l'avantage de donner une image plus authentique du prophète du début du VII^e^ siècle.

La seconde remarque porte sur les racines du mouvement prophétique qui secoue l'Arabie à l'époque de Muḥammad. Sans doute les prophètes arabiques s'expriment-ils et se comportent-ils comme les personnages inspirés de la société préislamique, devin ou poète, mais divers indices suggèrent que le modèle vient d'ailleurs. Le mouvement prophétique s'épanouit dans des régions où les religions étrangères (judaïsme, christianisme et manichéisme) ont gagné un grand nombre d'adeptes. On notera justement que les emprunts à ces religions sont très nombreux, que ce soit dans les concepts (comme le « sceau de la prophétie » qui viendrait du manichéisme) ou dans le lexique (avec des termes tels que *nabiyy*, « prophète » ou *āya*, « signe », empruntés au judéo-araméen). N'est-il pas remarquable que les deux principaux prophètes arabiques, Muḥammad et Musaylima, prétendent délivrer un message divin qui annule et remplace les précédents, comme Mani l'avait fait avant eux ? Il est également significatif que l'intermédiaire

[131] Arnaud Sérandour, qui a eu l'obligeance de relire cette intervention, observe que la plupart de ces « signes du prophète » se discernent déjà dans le prophétisme judéen à l'époque du Second Temple. Il est peu vraisemblable, cependant, que ce prophétisme ait influencé directement celui de l'Arabie, du fait de l'éloignement géographique et surtout chronologique (avec un écart supérieur à cinq siècles). Nous préférons supposer qu'il s'agit de deux manifestations d'un même fond sémitique.

qui transmet ce message soit une figure biblique, Jibrīl (Gabriel) pour Muḥammad et Musaylima, ou dhū ʾl-Nūn (Jonas) pour Ṭulayḥa. On peut en déduire que le mouvement prophétique arabique prend ses modèles dans les religions étrangères qui ont fait de nombreuses conversions en Arabie. Sa principale finalité est très vraisemblablement de contrer ces religions avec leurs propres armes : on notera en effet que tous les prophètes arabiques se démarquent résolument de l'ensemble des religions préexistantes. Contrairement à ce qui est souvent affirmé, ce n'est pas du fantomatique « devin » (*kāhin*) que le « prophète » triomphe, mais des ministres du judaïsme, du christianisme et du manichéisme.

Un dernier caractère important du mouvement prophétique est son ambition de conjuguer la réforme religieuse avec une refondation politique. Alors que les fonctions religieuses et politiques – que nous avons appelées « prophétiques » et « régaliennes » – sont traditionnellement séparées en Arabie, elles sont cumulées par les prophètes les plus importants. Cette ambition peut être mise en relation avec la période de désordres graves que connaît l'Arabie à partir du milieu du VI^e^ siècle de l'ère chrétienne. Ces désordres, qui favorisent les révisions les plus radicales, ont des causes multiples. Ce seraient avant tout les crises écologique et démographique, provoquées par l'assèchement progressif du climat et par les grandes épidémies qui frappent alors le Proche-Orient. On peut invoquer également la crise politique – dont on ne saurait dire si c'est une cause ou une conséquence – qui amplifie les difficultés : l'époque se caractérise par l'effondrement de la monarchie ḥimyarite au Yémen et par la disparition des États vassaux que les empires ḥimyarite, byzantin et sāsānide avaient suscités pour contrôler l'Arabie déserte.

Le mouvement prophétique arabique est donc un phénomène sans antécédent, répondant à une crise religieuse et politique très grave. Il n'est pas l'aboutissement d'un prophétisme autochtone, illustré par Ṣāliḥ, Shuʿayb ou Hūd, comme le Coran et la théologie musulmane voudraient le faire croire. La figure du prophète arabique s'élabore en puisant principalement à deux sources : la foisonnante tradition biblique – dans ses multiples versions, notamment rabbinique et chrétienne – qui offre un archétype prestigieux et le vocabulaire spécialisé, et les pratiques sociales locales qui façonnent les comportements. Il s'agit donc d'un prophétisme atypique, inventé pour refonder une société en pleine anarchie, dont la réussite n'en est que plus éclatante.

Bibliographie

ʿAbbās, I. 1962, *Sharḥ diwān Labīd b. Rabīʿa al-ʿĀmirī* (al-Turāth al-ʿarabī, 8), al-Kuwayt.
Abrahamov, B. 2006, « Signs », *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 5 (Si-Z), J. Dammen McAuliffe (éd.), Leyde-Boston : Brill, 2–11.
Bartold, V. V. 1925, « Musejlima », *Izvestija Rossijskoj Akademii Nauk* (Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie), 483–512.
Bashear, S. 1991, « Riding beasts on divine missions : an examination of the ass and camel traditions », *Journal of Semitic Studies* 36, 37–75.
Bibby, T. G. 1973, *Preliminary Survey in East Arabia 1968 (with one chapter by Olger Kapel)*, Copenhague : In commission at Gyldendal (Reports of the Danish Archaeological Expedition to the Arabian Gulf 2; Jutland Archaeological Society Publications XII).
Blachère, R. 1952, *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XV^e^ siècle de J.-C.*, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve [tomes 1–3, 1952, 1964 et 1966 (pagination continue)].
Bockmuehl, M. & Carleton Paget, J. (éd.) 2007, *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, Londres-New York : T&T Clark.
Bosworth, C. E. 1960, « Buzākha », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, I, 1398.
Caetani, L. 1907, *Annali dell'Islam*, II. *Dall'anno 7. al 12. H.*, Milan : Ulrico Hoepli.
Chabbi, J. 1997, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris : Éditions Noêsis.
CIH : Corpus Inscriptionum Semiticarum, IV. *Inscriptiones Ḥimyariticas et Sabaeas*, tomes I–III, Paris : Imprimerie nationale, 1899–1930.
CIS, II : *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, II. *Inscriptiones Aramaicas*, 2. *Inscriptiones Nabataeae*, n° 349–1471, Paris : Imprimerie nationale, 1902.
Cook, D. 2002, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton : Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 21).
Crone, P., & Cook, M. 1977, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge : University Press.
Del Olmo Lete, G. (éd.) 2008, *Mythologie et religion des Sémites occidentaux*, I. *Ébla, Mari*, Louvain-Paris-Dudley, MA : Peeters et Departement Oosterse Studies (Orientalia Lovaniensa Analecta 162).
Donner, F. M. G. 1980, « The Bakr b. Wāʾil tribes and politics in northeastern Arabia on the eve of Islam », *Studia Islamica* 51, 5–38.
Durand, J.-M. 2008, « La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans Del Olmo Lete (éd.) 2008, 163–704.
EI 2 : Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd., Leyde : Brill, 1960–.
Eickelman, D. F. 1967, « Musaylima. An approach to the social anthropology of seventh century Arabia », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 10, 17–52.
Fahd, T. 1966, *La divination arabe*, Leyde : Brill.
——. 1978, « Kāhin », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, IV, 438–440.
——. 1995, « Nubuwwa », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, VIII, 95–99.
Fahd, T., Heinrichs, W. P. & Ben Abdesselem, A. 1995, « Sadj̲ʿ », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, VIII, 753–759.
Farès-Drappeau, S. 2005, *Dédan et Lihyân. Histoire des Arabes aux confins des pouvoirs perse et hellénistique, IV^e^–II^e^ s. avant l'ère chrétienne*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 42).
Guillaume, A. 1955, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh, with Introduction and Notes by …*, Oxford : Oxford University Press.
Halperin, D. J. 1976, « The Ibn Ṣayyād traditions and the legend of al-Dajjāl », *Journal of the American Oriental Society* 96, 213–225.

Al-Hamdānī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Yaʿqūb, *Ṣifat Jazīrat al-ʿArab. al-Hamdânî's Geographie der arabischen Halbinsel*, D. H. Müller (éd.), 2 vol. Leyde : Brill, 1884–1891 [réimpr., 1968].
Hawting, G. R. 1990, « The "Sacred offices" of Mecca from Jāhiliyya to Islam », *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 13, 62–84.
Hoyland, R. 2001, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, Londres-New York : Routledge.
Huber, A. 1891, *Die Gedichte des Labîd*, Leyde : Brill.
Ibn al-Athīr, Abū ʾl-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad, *Usd al-ghāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba*, al-Qāhira : al-Maṭbaʿa al-Wahbiyya, 1280 h./1863, III.
Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, ʿAlī Muḥammad al-Bijāwī (éd.), al-Qāhira : Dār Nahḍat Miṣr, 1392 h./1972, V.
Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya li-Ibn Hishām*, Muṣṭafà ʾl-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, ʿAbd al-Ḥāfiẓ Shalabī (Turāth al-Islām) (éd.), 2 vol., Bayrūt : Dār al-Maʿrifa, s.d.
Ibn Shabba, *Taʾrikh al-Madīna : Kitāb taʾrikh al-Madīna al-munawwara li-Ibn Shabba* (Abū Zayd ʿUmar b. Shabba al-Numayrī ʾl-Baṣrī, 173–262 h.), Fahīm Muḥammad Shaltūt (éd.), 4 vol., s.l., s.d.
Ja 1028 : Jamme 1966, 39–55, fig. 13–15 et pl. X–XIII.
Ja 1052 : Jamme 1966, 76–77 et pl. XVII.
Ja 2122 : Jamme 1967, 181–183 et pl. LXVII, 1.
Jamme, A. 1966, *Sabaean and Ḥasaean Inscriptions from Saudi Arabia*, Rome : Istituto di Studi del Vicino Oriente, Università di Roma (Studi Semitici 23).
——. 1967, « New Ḥasaean and Sabaean Inscriptions from Saudi Arabia », *Oriens Antiquus* 6, 181–187 et pl. XLVII–XLIX.
Jeffery, A. 1938, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Baroda : Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series 79).
——. 1960, « Āya », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, I, 796–797.
Kister, M. J. 2002, « The struggle against Musaylima and the conquest of Yamāma », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27, 1–56.
——. 2003, « Musaylima », *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 3 (J-O), J. Dammen McAuliffe (éd.), Leyde-Boston : Brill, 460–463.
Lammens, H. 1912, *Fāṭima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sīra*, Rome : Sumptibus Pontificii Instituti Biblici (Scripta Pontificii Instituti Biblici).
——. 1928, *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth : Imprimerie catholique.
Landau-Tasseron, E. 1997, « Unearthing a pre-Islamic Arabian prophet », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 42–61.
——. 2002, « Ṭulayḥa b. Khuwaylid b. Nawfal », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, X, 648–649.
Lecker, M. 2005, II, « King Ibn Ubayy and the quṣṣāṣ » ; XI, « Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia », *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muḥammad*, Aldershot : Ashgate, Variorum (Variorum Collected Studies Series).
Levi della Vida, G. [Fahd, T.] 1998, « Saṭīḥ b. Rabīʿa », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, IX, 87–88.
Maïmonide, M., *Épîtres*, Paris : Gallimard, 1993 (Collection Tel).
al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmāʾ al-rijāl*, Bashshār ʿAwwād Maʿrūf (éd.), Bayrūt, 1405–1413 h./1985–1992, XXI.
Montgomery Watt, W. 1960, « al-Aswad b. Kaʿb al-ʿAnsī », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, I, 749–750.
——. 1971, « Ḥanẓala b. Ṣafwān », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, III, 172–173.
Morabia, A. 1979, « L'Antéchrist (*ad-Daǧǧâl*) s'est-il manifesté du vivant de l'Envoyé d'Allâh ? », *Journal asiatique* 267, 81–99.
Nashwān b. Saʿīd al-Ḥimyarī, *Mulūk Ḥimyar wa-aqyāl al-Yaman*, qaṣīdat Nashwān b. Saʿīd al-Ḥimyarī wa-sharḥu-hā ʾl-musammà *Khulāṣat al-sīra al-jāmiʿa li-ʿajāʾib*

akhbār al-mulūk al-tabābiʿa, ʿAlī b. Ismāʿīl al-Muʾayyad et Ismāʿīl b. Aḥmad al-Jarāfī (éd.), al-Qāhira : al-Maṭbaʿa al-Salafiyya, 1958–1959 (1378 h.).

——, *Shams al-ʿulūm : Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿulūm*, ʿAẓīmuddīn Aḥmad (éd.), Leyde : Brill-Londres : Luzac, 1916 ("E. J. W. Gibb Memorial" Series 24).

Pellat, C. 1978, « Khālid b. Sinān », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, IV, 961.

Piotrovskij, M. B. 1984, « Proročeskoe dviženie v Aravii VII v. », *Islam. Religija, obščestvo, gosudartsvo*, Moscou (Akademija Nauk SSSR, Institut Vostokovedenija), 19–26 (Le mouvement prophétique dans l'Arabie du VII^e^ s.).

Robin, C. J. 1996, « Sheba. II. dans les inscriptions d'Arabie du Sud », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 70, Sexualité-Sichem, Paris : Letouzey et Ané, col. 1047–1254 [« Sheba. I. dans la Bible », par J. Briend, col. 1043–1046].

——. 2003, « Le judaïsme de Ḥimyar », *Arabia* 1, 97–172.

——. 2005–2006, « Les banū Ḥaṣbaḥ, princes de la commune de Maḍḥā^m^ », *Arabia* 3, 31–110 et fig. 59–67 (324–327).

Robin, C. J. & Brunner, U. 1997, *Map of Ancient Yemen – Carte du Yémen antique*, 1 : 1 000 000, Munich : Staatliches Museum für Völkerkunde.

Rubin, U. 1993, « The Shrouded Messenger », *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 16, 96–107.

——. 2004, « Prophets and Prophethood », *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 4 (P-Sh), J. Dammen McAuliffe (éd.), Leyde-Boston : Brill, 289–307.

Savignac, R. 1932, « Notes de voyage. – Le sanctuaire d'Allat à Iram », *Revue biblique* 41, 581–597.

Stewart, D. J. 2006, « Soothsayer », *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 5 (Si-Z), J. Dammen McAuliffe (éd.), Leyde-Boston : Brill, 78–80.

Strenziok, G. 1960, « Azd », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, I, 834–836.

Stroumsa, G. G. 1986, « "Seal of the Prophets" : the nature of a manichean metaphor », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 61–74.

——. 2007, « False Prophet, False Messiah and the Religious Scene in Seventh-Century Jerusalem », dans Bockmuehl & Carleton Paget 2007, chap. 11, 285–296.

al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr, *Taʾrīkh* : [*Taʾrīkh al-rusul wa-l-mulūk*, I] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, cum aliis edidit M. J. De Goeje, Prima series, IV, recensuerunt P. De Jong et E. Prym ; V, recensuit E. Prym, Leyde : Brill, 1964 (reproduction photomécanique).

[al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr], *History*, IX : *The History of al-Ṭabarī*, vol. IX. *The Last Years of the Prophet*, translated and annotated by I. K. Poonawala, New York : State University of New York Press, 1990 (Bibliotheca Persica).

——, *History*, X : *The History of al-Ṭabarī*, vol. X, *The conquest of Arabia*, translated and annotated by F. M. Donner, New York : State University of New York Press, 1993 (Bibliotheca Persica).

TAVO B VII 1 : Rebstock, U., *Das islamische Arabien bis zum Tode des Propheten (632/11 h)*, Wiesbaden : Ludwig Reichert Verlag, 1987 (Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO) B VII 1).

Vacca, V. 1995, « Sa<u>dj</u>āḥ (Sa<u>dj</u>āḥī) », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, VIII, 759–760.

Wensinck, A. J. 1995, « Rasūl », *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., Leyde : Brill, VIII, 470.

Yāqūt, Shihāb al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Yāqūt b. ʿAbd Allāh al-Ḥamawī ʾl-Rūmī ʾl-Baghdādī, *Muʿjam al-Buldān*, s.l., s.d.

QUATRIÈME PARTIE

STATUTS ET LOGIQUES DU SIGNE

DIVINATION ROMAINE ET RATIONALITÉ GRECQUE DANS LA ROME DU IIE SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE

Jörg Rüpke

I. *Rationalité*

Je dirai, pour introduire mes réflexions, que la divination est une forme de comportement collectif qui, en situation d'incertitude, à l'aide de rôles sociaux définis pour l'interprétation et l'élaboration rituelle de signes standardisés, recherche et articule l'accord et le désaccord. Avec une telle définition, appliquée à la Rome antique, on ne se bornera pas à prendre en compte diverses formes de recours privé à la divination, attestées dès le IIIe siècle mais certainement plus anciennes : l'interprétation des songes, les prophéties prédictives, mais aussi l'astrologie, à partir du Ier siècle avant notre ère, en relèvent également. La référence aux rôles sociaux met au premier plan notamment les formes publiques de la divination.

Pour la période républicaine moyenne et tardive, deux méthodes de divination dominent dans nos sources : les auspices et les prodiges. Ces deux mots désignent moins des techniques précises – le champ des signes et des producteurs de signes potentiels est vaste – que des structures, des personnes et des procédures précises. En gros, avec les auspices il s'agit avant tout d'une divination par les oiseaux par demande expresse, « impétrative ». Les prodiges sont des signes oblatifs classés comme insolites, souvent des événements météorologiques ou biologiques[1]. Ils peuvent être observés et signalés par n'importe qui, mais la décision dernière concernant leur admission comme signes de ressort public, leur interprétation et, le cas échéant, leur traitement rituel incombaient au Sénat qui, de son côté, en référait aux spécialistes religieux, aux collèges des pontifes, des *quindecimuiri sacris faciundis* (les interprètes des Livres Sibyllins à Rome) – toutes charges occupées

[1] Sur le détail de la consultation des prodiges et de son rôle dans le système politique de la République romaine, voir en dernier lieu Rosenberger 1998. Rasmussen 2003 n'y ajoute rien de décisif.

elles-mêmes par des sénateurs – et aussi, dans des cas isolés, au collège des haruspices, les spécialistes étrusques de l'extispicine.

La critique de la décadence des auspices est un lieu commun des sources sur le sujet : à l'en croire, le système en place dans la République tardive ne serait plus qu'un calque, une forme décadente du système originel bien plus riche (par exemple, Cicéron, *Sur la nature des dieux* II, 9)[2]. En réalité, il s'agit d'un système en usage constant que, selon un monopole caractéristique, les princes continuèrent à illustrer. Certes, au plan technique, la prise d'auspices à l'époque tardo-républicaine nous paraît, comme à ses contemporains, singulièrement diminuée. La forme de base de la prise d'auspices par les magistrats était, sous la république tardive, l'oracle des poulets (*auspicium ex tripudiis*). Selon une procédure qui n'avait plus rien d'empirique[3], l'appétit à picorer de poulets transportés sur place était communiqué comme un signe positif par un commis sur requête du magistrat. Une procédure alternative, peut-être seulement à Rome même, consistait pour le magistrat à se tenir, au matin de l'examen de l'affaire concernée, à un poste d'observation qui permettait la perception visuelle et acoustique du vol et du chant des oiseaux.

L'intrication directe des formes de divination susdites dans les processus de la décision politique permet de comprendre que précisément la divination ait été l'objet de la critique rationaliste et qu'elle ait été intégrée au processus de rationalisation qui se nourrit en particulier de la présence croissante – personnes, textes et informations – de la rationalité philosophique grecque depuis le IIIe siècle avant notre ère. Des textes romains latins sur la divination présentent, dès le IIe siècle avant notre ère, une rationalité dont Claudia Moatti n'a identifié le plein développement que dans les volumineux ouvrages philosophiques conservés du Ier siècle avant notre ère[4]. Mais c'est précisément un regard sur la situation complexe et sur les formes variées de la rationalisation du discours ainsi que des institutions au cours du IIe siècle qui rend intelligibles les conditions d'environnement collectif de cette

[2] Cf. Bleicken 1957, 473 : le mépris de l'*obnuntiatio* serait la preuve de l'effondrement de la prise d'auspices, vide de contenu. Plus prudent dans la formulation seulement, voir le travail peu convaincant de Bergemann 1992, qui admet que « l'intérêt proprement religieux passait au second plan, au moins dans certains cas » (p. 95).

[3] Comme le souligne Scheid 1996, 655.

[4] Sur l'intrication entre divination et décisions politiques dans la Rome républicaine, voir Rüpke 2005 b. Sur rationalité et divination dans les textes romains, voir Moatti 1997.

prise en charge romaine – pour le dire sans choquer – de la rationalité grecque. Nous cherchons dans cet article à mieux comprendre l'entrelacement de ces processus qui, en même temps que la critique de la divination, renforça le rôle politique de celle-ci.

II. *Un exemple : Accius*

Je ne commence pas par Ennius, l'auteur de l'*Euhemerus*, peut-être le premier ouvrage en prose de langue latine. La question de la rationalisation y trouverait une réponse facile, mais il serait facile aussi de la renvoyer au caractère isolé de ce texte et à l'absence de postérité dans les cent années qui suivirent. Plutôt que par Ennius, je commence par un poète, Accius (*ca* 170–*ca* 80 avant notre ère). Les vingt-deux vers du plus long fragment conservé d'Accius présentent un rêve du roi de la Rome primitive, Tarquin le Superbe[5]. Ils proviennent de la *praetexta* (une tragédie à sujet tiré de l'histoire romaine) *Brutus* (651–672 Dangel) qui fut jouée peut-être en l'an 136[6]. Le passage rend particulièrement bien compte de la familiarité d'Accius avec la rationalisation de motifs politiques et religieux, ainsi que du rapport recherché avec la situation contemporaine à Rome. Au premier plan se pose un problème de « droit constitutionnel[7] », mais les motifs relevant de l'histoire des religions demeurent essentiels[8]. L'entrée en scène d'interprètes professionnels des rêves constitue peut-être une preuve de leur expansion, au moins à l'époque de l'auteur. Toutefois, il faut mettre l'accent sur le fait que la réponse de l'interprète professionnel est introduite par une théorie explicite du rêve :

> *Rex, quae in uita usurpant homines, cogitant, curant, uident,*
> *quaeque agunt uigilantes agitantque, ea si cui in somno accidunt,*
> *minus mirum est; sed in re tanta haud temere improuiso offerunt*
> (663–665 D)[9].
>
> Roi, ce qui occupe les hommes dans la vie, ce qu'ils pensent, ce dont ils ont souci, ce qu'ils voient et ce que dans la veille ils font ou songent à faire, si d'aventure quelqu'un rencontre ces objets en dormant il n'y a

[5] Détail des analyses qui suivent sur Accius dans Rüpke 2002.
[6] Pour la datation : Gabba 1969, 377.
[7] Gabba 1969.
[8] Voir Walde 2001, 230–238 ; Fauth 1976, 477–479.
[9] Sur le texte, voir Manuwald 2001, 227, n. 252, et Rüpke 2002, 266, n. 44.

> pas de quoi s'étonner ; mais dans une affaire de cette importance ce n'est pas sans raison ni à l'improviste qu'ils se présentent.

Les réflexions communiquées ici sont neuves. C'est ce que montre la comparaison avec les scènes circonstanciées de rêves chez le poète comique Plaute au début du siècle[10]. Il est vrai que là aussi il s'agit d'une proximité entre l'image rêvée et la réalité, mais c'est chaque fois la réalité directement imminente, celle qui suit le rêve, qui est anticipée dans le rêve lui-même. Le modèle d'interprétation des personnages de Plaute dans le prologue de Démonès au troisième acte du *Rudens* ou dans le *Mercator* fait encore signe dans une tout autre direction que le *Brutus* d'Accius :

> *Miris modis di ludos faciunt hominibus,*
> *mirisque exemplis somnia in somnis dabunt:*
> *ne dormientis quidem sinunt quiescere*[11].
>
> C'est merveille comme les dieux jouent avec les hommes, c'est merveille quels exemples ils donnent de rêves dans le sommeil : ils ne laissent pas de repos même aux dormeurs.

Les dieux jouent avec les hommes, tout cela est « merveille » et, précisément pour cette raison, se soustrait à l'explication rationnelle. Accius nie ce « merveilleux ». Même l'exceptionnel, que diagnostique ici l'interprète des rêves, est la conséquence d'une nécessité (que certes on ne peut préciser davantage) et n'est pas « sans raison ». Que cette tentative d'explication rationnelle relève d'une vision du monde qui suppose sans la mettre en question la simple existence de dieux – ni Accius ni ses personnages, ici ou ailleurs, ne vont jusqu'à une critique athée de la religion –, c'est évident. Mais ce qui est nouveau, c'est la mise en avant d'un modèle explicatif qui précisément ne tire pas argument de dieux agissant dans une boîte noire. L'exceptionnel doit trouver une autre source de légitimation[12].

Les interprètes de rêves lient le rêve à d'autres formes de divination. Tarquin rêve de deux événements, dont l'exégèse divinatoire s'imposerait partout, à savoir l'échec d'un sacrifice animal et un événement astrologique exceptionnel, un changement dans la course du soleil. Le premier, qui relève de la sphère privée, non intégrée, à notre connais-

---

[10] *Curculio*, 253–273 ; *Mercator*, 225–270 ; *Miles gloriosus*, 380–394 ; *Rudens*, 593–612.
[11] Plaute, *Rudens*, 593–595 ; les deux premiers vers correspondent à *Mercator*, 225 sq.
[12] Cf. les rêves d'Hécube dans l'*Alexandre* d'Ennius (*Tragédies*, 50–61 Jocelyn) et les fragments de rêve de l'*Épicharme* d'Ennius (*fr.* 35 Courtney = *varia*, 45 Vahlen).

sance, dans les procédures divinatoires romaines, mais qui présente un caractère incontestablement négatif, l'agressivité de la victime animale, est mis en relation avec le classement précis du second comme signe de malheur public (*ostentum*) :

> *… nam id quod de sole* ostentum *est tibi,*
> *populo commutationem rerum* portendit *fore*
> *perpropinquam. haec bene uerruncent populo! nam quod [ad] dexterum*
> *cepit cursum ab laeua* signum *praepotens, pulcherrume*
> auguratum *est rem Romanam publicam summam fore* (668–672 D).
>
> Car, ce qui t'a été montré par le soleil, c'est le présage que pour le Peuple romain une révolution est imminente. Puisse l'issue en être heureuse pour le Peuple romain ! Car le fait qu'un signe très puissant opère sa trajectoire vers la droite à partir de la gauche, l'interprétation la plus heureuse qu'on a pu en donner, c'est que les affaires publiques de Rome seront concernées au plus haut point.

C'est sur l'anomalie astronomique, d'après le sens conféré à l'objet et à sa direction, que porte la science augurale[13]. Ici se manifeste avec une densité toute particulière l'aspiration d'Accius, attestée ailleurs également, à conforter la divination en la combinant à d'autres techniques.

Le rêve de Tarquin n'est pas le seul à offrir, dans l'œuvre d'Accius, le signe que l'expérience des Romains de ce temps ait pu être interprétée en termes de *prodigia*. Une recherche axée sur la critique de la divination n'en laisserait rien voir. Mais Accius s'efforce, même dans un texte poétique, d'employer des notions techniques précises. Même quand il s'agit du bélier d'or d'Atrée, la relation entre *portentum* et *prodigium* reçoit une définition précise[14]. Accius formule des conditions pour une divination correcte : *Si satis recte aut uera ratione augurem* (87 Ribbeck = 644 D), « Si j'interprète assez correctement et en raisonnant assez juste », dit une formule de restriction. Les personnages confortent leurs interprétations en recourant à des techniques diversifiées : *principio extispicium ex prodigiis congruens ars te arguit* (419 R = 496 D), la concordance entre les prodiges et l'extispicine acquiert force de preuve.

Cependant la critique est aussi formulée de manière plus acerbe. Elle est dirigée contre le cœur même de la divination romaine, la science augurale. *Pro certo arbitrabor sortis oracla adytus augura?*, se

[13] Cf. Fauth 1976, 485, qui ne prend pas du tout en compte le lien avec les pratiques divinatoires de l'époque.

[14] 209 sq. Ribbeck = 37 sq. Dangel ; voir aussi *Aeneadae* XI Dangel.

demande un personnage du *Télèphe* (624 R = 92 D) : « Dois-je tenir pour certains les sorts, les oracles, les avis sortant des sanctuaires, les augures ? » La critique est formulée en termes plus cinglants encore dans l'*Astyanax* :

> *Nil credo auguribus, qui auris uerbis diuitant*
> *alienas, suas ut auro locupletent domos* (169 sq. R).
>
> Je ne crois rien des augures, qui enrichissent de mots les oreilles d'autrui, pour emplir d'or leurs propres demeures.

Les formulations font songer à Ennius ou à Caton, qui critiquent le recours aux « devins de caniveau[15] ». Mais c'est tout autrement qu'ici la possibilité reste fermée d'adoucir la critique des auspices en blâmant des pratiques éloignées sur le plan social ou géographique. Les querelles autour des formes et de la légitimité des interventions des augures dans les procédures politiques (notamment en cas d'*obnuntiatio*, ou annonce de mauvais présage) ont dû, à l'époque de la représentation, être l'objet de débats et de décisions politiques qui, pour finir, conduisirent aux lois *Aelia et Fufia* dans le troisième tiers du siècle. Le commerce de l'influence n'était pas une découverte du siècle. Quand Accius parle d'« or », la métaphore se laisse comprendre bien plus nettement que lorsqu'Ennius parle de « drachmes » pour blâmer la rémunération de devins en milieu grec. Comment pouvait être vécu un tel blocage de la vie politique contemporaine par la faute des augures, c'est ce que montre un autre fragment de l'*Astyanax*, où le devin Calchas est invité à renoncer à l'obstruction (171 sq. R = 281 sq. D) :

> *Nunc, Calcas, finem religionum fac : desiste exercitum*
> *morari meque ab domuitione arcere tuo obsceno omine.*
>
> À présent, Calchas, mets fin à tes scrupules religieux : cesse de retarder le départ de l'armée et d'empêcher mon retour chez moi par ton présage funeste.

Dans le *Mélanippe* aussi, on sonde les limites du scrupule religieux : dans le constat *reicis abs te religionem*, « tu laisses tomber le scrupule

---

[15] Ennius, *Scaenica* 319–323 Vahlen : *Superstitiosi uates inpudentesque harioli… quibus diuitias pollicentur, ab iis drachumam ipsi petunt…* « Prophètes superstitieux et impudents devins de caniveau… [ceux] à qui ils promettent des richesses, en leur demandant de l'argent eux-mêmes… » Ici la coloration de cette partie de la tirade de Télamon n'est évidemment pas romaine ; Cicéron, qui nous transmet le passage (*Sur la divination* I, 132), montre comment la critique, en s'en prenant à des pratiques de bas étage, perd de son acuité.

religieux» (430 R = 531 D), comme dans le questionnement de la souillure (433 R = 529 D) : *Creditis me amici morte inbuturum manus?* «Croyez-vous que je vais me souiller les mains avec la mort [*i.e.* le cadavre] d'un ami?»

En considération du nombre restreint des passages concernés et de leur état fragmentaire, il sera utile de jeter un coup d'œil sur des ouvertures théologiques supplémentaires, afin de définir la position d'Accius. La base textuelle reste étroite, mais les tendances sont nettes. Les déclarations d'Accius soulignent la transcendance des dieux, les «habitants du Ciel» (*caelites*), comme il dit souvent. Il ne faut pas oublier que le poète dramatique Ennius venait d'aller jusqu'à présenter la problématique de la théodicée: dans un passage qui, de multiples façons, formule une critique acerbe contre des représentations religieuses courantes, le dieu Télamon en personne, devant la mort de son fils – mortel – Ajax, constate que les dieux ne se soucient pas des hommes: «Car, s'ils en avaient souci, les bons seraient heureux et les méchants malheureux, ce qui n'est justement pas le cas» (*nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest*, *Scaen.* 318 V = *Trag.* 265 Jocelyn). Il est significatif que ce vers soit cité par Cicéron dans son ouvrage de philosophie religieuse *Sur la nature des dieux*[16]. Au total, de l'examen des textes d'Accius et de leurs modes de rationalité, il résulte qu'on peut les comprendre comme une partie du discours romain sur les possibilités offertes par les textes grecs et sur les limites des formes d'argumentation présentes dans ces textes, une partie aussi du discours sur leur institutionnalisation. Accius ne peut plus être compris à la manière d'un Ennius, comme quelqu'un qui fait juste référence, sans plus, à la philosophie religieuse des Grecs. Accius lui-même prend ses distances avec la critique pour la critique et pour le bon plaisir du public[17]; il défend la position d'un homme intégré dans les couches sociales dominantes à Rome; comme pour ces dernières, le «vraisemblable» de l'argumentation philosophique grecque est devenu pour lui non le *uerisimile* mais le *probabile*, ce qui jouit de l'approbation sociale: *Probis probatum potius quam multis fore*, «Il sera plus tôt approuvé par l'élite que par le grand nombre[18]».

[16] Cicéron, *Sur la nature des dieux* III, 79.
[17] Voir *Pragmatica* 13 Courtney = *gramm.* 20 sq. Dangel.
[18] *Trag.* 314 R = 143 D.

III. *Historiographie*

Étendre ma recherche sur l'ensemble de la littérature du IIe siècle et du début du Ier siècle avant notre ère à Rome serait une entreprise digne d'une monographie. En m'intéressant particulièrement au discours religieux, et guidé par les travaux préparatoires de Claudia Moatti sur la seconde moitié du siècle, je limite l'étendue de ma recherche à l'historiographie et à la littérature juridique : deux genres qui à leur tour ne nous sont conservés que de manière fragmentaire, mais ces fragments témoignent d'une production continue. Socialement, les auteurs appartiennent pour l'essentiel au cercle des sénateurs et des *nobiles*. Ce n'est qu'au fil du temps qu'on voit apparaître aussi, pour illustrer ces genres, des écrivains issus d'autres milieux – un phénomène significatif même du point de vue des processus de rationalisation à Rome. Ce n'est qu'à la fin du IIe siècle que s'éteignit la revendication d'une distinction entre textes historiographiques – qui recouraient sans cesse à la matière et aux méthodes des antiquaires, précisément pour reconstruire une histoire des premiers temps – et textes d'antiquaires[19].

Sur l'historiographie en langue latine, la recherche peut commencer avec son attestation la plus ancienne, les *Origines* de Caton. Le résultat reste largement négatif. Deux passages peuvent illustrer les limites de la rationalité qui se manifeste ici. Au premier livre des *Origines*, Caton place dans la bouche des Latins le vœu suivant :

> *Iuppiter, si tibi magis cordi est nos ea tibi dare potius quam Mezentio, uti nos uictores facias.*
>
> Jupiter, si tu as plus à cœur que nous te donnions cela à toi plutôt qu'à Mézence, puisses-tu nous donner la victoire !

L'argumentation imaginée ici par Caton – sans qu'on puisse y repérer le goût de marquer une distance – suit une étroite logique de la surenchère des dons, laquelle manifestement ne connaît pas les considérations éthiques ou théologiques qui se rencontrent au Ier siècle avant notre ère chez Cicéron ou chez Varron. Quand, en une occasion, des explications touchant à la philosophie de la nature – pour ainsi dire étrangères au système, dans la mesure où elles portent sur des prodiges – sont laborieusement avancées, elles restent imprécises

[19] Voir Rawson 1985, 234 ; 1971.

et ne prétendent pas offrir une explication qui se suffise à elle-même (*Hist.* 77 Peter = 4, 1 Beck/Walter) :

> *Non lubet scribere, quod in tabula apud pontificem maximum est, quotiens annona cara, quotiens lunae aut solis lumine caligo* aut quid *obstiterit.*
>
> Il ne me plaît pas d'écrire ce qui se lit sur la table du grand pontife, toutes les années où le blé a été cher, toutes les années où la ténèbre ou ce qu'on voudra a voilé la lumière de la lune ou du soleil.

On pourrait prolonger la série des résultats négatifs. Des types d'argumentation rationnelle du genre de celle qu'offre Accius font défaut chez Cassius Hemina[20], de même que chez Calpurnius Pison[21] ou Sempronius Gracchus. De même, dans le peu de fragments conservés de l'ouvrage gigantesque que furent les *Annales* de Gellius, on ne rencontre rien de comparable[22].

On n'obtient pour la première fois un début de résultat positif qu'à partir de l'examen des *Annales* de C. Fannius, dont ne peuvent nous donner une idée qu'une poignée de fragments avec lesquels nous atteignons le dernier quart du IIe siècle. Du premier livre est tirée une déclaration sur l'expérience individuelle du changement, formulée non plus comme une maxime de sagesse pour se conduire dans la vie – « les choses se passent toujours autrement qu'on ne pense » – mais comme un problème de connaissance théorique (*didicimus* !) (*Hist.* 1 Peter = 1 Chassignet = 1 Beck/Walter) :

> *Cum in uita agenda didicimus, multa, quae inpraesentiarum bona uidentur, post mala inuenta et multa amplius alius modi atque ante uisa essent.*
>
> La vie nous l'a appris : souvent, ce qui dans l'immédiat nous a paru un bien, s'est révélé ensuite être un mal, et plus souvent encore, autre que nous n'avions cru d'abord.

Le résultat me paraît plus significatif dans les différents fragments de C. Sempronius Tuditanus[23], qui sont conservés en petit nombre

---

[20] Typique, par exemple, *Historicorum Romanorum reliquiae* (désormais *Hist.*) 20 Peter = 23 Chassignet = 23 Beck/Walter.

[21] Voir par exemple *Hist.* 44 sq. Peter = 46 sq. Chass. = 46 sq. Beck/Walter.

[22] Voir par exemple *Hist.* 25, qui concorde avec Hemina.

[23] Le fragment 3 Peter est compté par Seckel et Kübler, dans les *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquiae*, parmi les *libri magistratuum* (Fr. 5) qui – cités aussi sous le nom de *commentarii* – appartiendraient plutôt au type des ouvrages spécialisés développés à partir de la pratique personnelle d'une magistrature (voir Rüpke 1992 et 1997).

seulement et ne sont pas sans poser des problèmes de mise en ordre. Dans deux cas, on est frappé de ce que Tuditanus rationalise des événements historiques controversés de manière cohérente avec la pratique constitutionnelle du temps (*Hist.* 3 Peter = 7 Chassignet = 7 Beck/Walter) :

> *… libros eius* (*scil.* Numae) *repertos P. Cornelio L. f(ilio) Cethego, M. Baebio Q. f(ilio) Tamphilo coss. – eosque combustos a Q. Petilio praetore, quia philosophiae scripta essent. hoc idem tradit Piso Censorius primo commentariorum, sed libros septem iuris pontificii totidemque Pythagoricos fuisse, Tuditanus quattuordecim Numae decretorum fuisse.*
>
> … qu'on trouva des livres de Numa sous le consulat de P. Cornelius L. f(ilius) Cethegus, et de M. Baebius Q. f(ilius) Tamphilus, et qu'ils furent brûlés par le préteur Q. Petilius, parce que c'étaient des livres de philosophie. Pison Censorius, au premier livre de ses *Commentaires*, rapporte la même information, mais il ajoute qu'il y avait sept livres de droit pontifical et autant de livres pythagoriques, et Tuditanus, qu'il y avait quatorze livres de décrets de Numa.

Comme, dans le cas de cette trouvaille de livres, il s'agit d'un exemple classique de pseudépigraphie[24], l'interprétation soutenue par Tuditanus est certainement fausse – mais elle nous éclaire d'autant mieux sur sa pensée. La même remarque vaut pour le décret du Peuple sur une affaire calendaire, daté du milieu du v^e^ siècle avant notre ère, ce qui, historiquement, est plutôt invraisemblable (fr. 7 Peter [absent dans Chassignet ou Beck/Walter] = *Iur.* 1 Seckel/Kübler) :

> *Tuditanus refert libro tertio magistratuum, decem uiros, qui decem tabulis duas addiderunt, de intercalando populum rogasse*[25].
>
> Tuditanus rapporte, au troisième livre sur les magistratures, que les decemvirs, qui aux dix tables en ajoutèrent deux, soumirent au Peuple une loi sur l'intercalation.

Un fragment qui, par la médiation d'un auteur de littérature augurale du I^er^ siècle avant notre ère, parvint jusqu'à Aulu-Gelle[26] aligne

---

[24] Sur l'événement de 181 : Rosen 1985 ; Rüpke 1995, 372 sq., n. 16. Sur la pseudépigraphie antique, vaste étude de Speyer 1970.

[25] Même information dans M. Iunius Gracchanus, *De potestatibus* 7 = *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquias* 12 Seckel/Kübler/*Digesta* 1, 13, 1 *praefatio.*

[26] Aulu-Gelle, XIII, 15, 4 = M. Valerius Messalla, *De auspiciis* 1 Seckel/Kübler = Tuditanus iur. 2 = *Hist.* 7 Peter.

enfin un parfait syllogisme sur la question des relations entre préteur et consul en droit constitutionnel[27] :

> *Praetor etsi conlega consulis est, neque praetorem neque consulem iure rogare potest, ut quidem nos a superioribus accepimus aut ante haec tempora seruatum est et ut in commentario tertio decimo C. Tuditani patet, quia imperium minus praetor, maius habet consul, et a minore imperio maius aut maiore conlega rogari iure non potest.*
>
> Même si le préteur est le collègue du consul, il ne peut selon le droit proposer une loi ni au préteur ni au consul, comme en tout cas nous l'avons appris de nos prédécesseurs ou comme la tradition s'en est conservée avant nous, et, comme il apparaît au treizième *Commentaire* de C. Tuditanus, parce que le préteur est revêtu d'un pouvoir moindre, et le consul d'un pouvoir supérieur, et qu'un magistrat revêtu d'un pouvoir supérieur ne peut selon le droit recevoir une proposition de loi d'un magistrat de pouvoir inférieur, ni non plus, d'un magistrat revêtu d'un pouvoir supérieur, son propre collègue.

Si, aux auteurs cités plus haut, j'ajoute encore Coelius Antipater, dont l'ouvrage historique doit appartenir au (début du) dernier quart du IIe siècle, ce ne sera pas avec des passages significatifs du point de vue de l'histoire de l'argumentation. Au contraire, plusieurs fragments révèlent un intérêt pour les questions de divination, un intérêt qui nous rapproche beaucoup d'Accius, lequel appartenait à peu près à la même génération. La défense de la divination au premier livre du *De diuinatione* de Cicéron puise d'un coup trois descriptions circonstanciées de rêves dans l'œuvre historique de Coelius, apparemment une mine en la matière[28]. Ce qui frappe dans ces rêves, c'est que chaque fois l'interprétation de la vision est encore délivrée dans la vision rêvée elle-même, par la voix de l'apparition divine qui provoque le rêve. Cette interprétation garantit la compréhension du message divin, elle a pour effet de guider les actes. Pour parer à la désobéissance, dans deux des trois rêves, les sanctions affectent la santé. De cette manière, la réaction que sollicitait le message trouve une confirmation supplémentaire.

L'insertion forcée de rêves dans un environnement normalement constitué par le jeu combiné des institutions (fr. 49 Peter/57 Chassignet)

---

[27] Dans les faits, le développement problématique d'une magistrature supérieure à un, deux ou trois échelons est sans doute à l'arrière-plan : voir à ce sujet Momigliano 1969 ; Bleicken 1988, 118.

[28] Cicéron, *Sur la divination* I, 49 ; 48 ; 55 = *Hist.* 11, 34, 49 Peter = 11, 41, 57 Chassignet et Beck/Walter.

et d'un entendement aigu (fr. 34, Peter/41 Chassignet *homine acuto*)[29], et la légitimation du contenu des rêves par les faits, voilà qui a trouvé un prolongement dans la version, selon Cicéron particulière à Coelius, du mépris des présages par C. Flaminius, un mépris qui conduisit au désastre du lac Trasimène[30]. La spécificité de la narration tient à ce qu'elle rattache au désastre militaire un séisme qui se produisit simultanément, avec de grands dégâts dans de larges parties de l'Italie. Par là, d'une part on continuait de cumuler les différentes formes de divination, et de l'autre, on atteignait à une naturalisation du contenu du message (le désastre militaire). Les formes fondamentales de l'astrologie se diffusaient à la même époque à Rome[31]. La discipline astrologique ne connut une large promotion dans la sphère officielle qu'avec la période impériale ; mais à l'époque républicaine – c'est mon hypothèse – les principes fondamentaux de l'usage de notifier les combinaisons et les irrégularités dans le cours des choses naturelles étaient déjà en place[32]. Chez Coelius, de même que chez Accius, c'est finalement le cours naturel des choses qui s'inverse : certes non pas la trajectoire du soleil, mais le cours de l'eau :

> *Magnum illud etiam quod addidit Coelius, eo tempore ipso, cum hoc calamitosum proelium fieret, tantos terrae motus in Liguribus, Gallia compluribusque insulis totaque in Italia factos esse, ut multa oppida conruerint, multis locis labes factae sint terraeque desederint fluminaque in contrarias partes fluxerint atque in amnes mare influxerit.*
>
> C'est un grand événement aussi, celui qu'ajouta Coelius : que précisément en ce temps où se déroulait cette bataille calamiteuse, de si grands tremblements de terre se produisirent en Ligurie, en Gaule, dans de très nombreuses îles, et dans l'Italie entière, que de nombreuses places fortes

---

[29] Cf. aussi le rapport manifestement d'une froideur excessive, inséré dans un itinéraire, sur un pillage de temple dans *Hist.* 28 Peter = 35 Chassignet = 35 Beck/Walter.

[30] *Hist.* 20 Peter = 20b Chassignet = 20b Beck/Walter = Cicéron, *Sur la divination* I, 77.

[31] Voir Barton 1994, 32–37. Vu notre peu d'informations sur cette évolution, on n'a guère de certitude là-dessus. L'ouvrage astronomique de C. Sulpicius Gallus qui, en l'an 168, avait expliqué à ses compatriotes une éclipse de lune pendant la bataille de Pydna avait sans doute été rédigé en langue grecque (voir Cicéron, *Brutus* 78) et encore avant 149 avant notre ère – cette année-là, il venait de mourir (*ibid.*, 90). Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* II, 35 (voir aussi l'index de l'œuvre de Pline), utilisait encore cet ouvrage. Sur la réception intensive de la culture grecque chez Gallus, voir Gruen 1992, 244 sq.

[32] Du coup, l'hypothèse de la propagation par les classes sociales inférieures, avancée par Orth 1996, 101–103, devrait être significativement modifiée. Stuckrad 2000, a montré que l'accueil de l'astrologie fut largement positif dans l'Antiquité.

> s'effondrèrent, en de nombreux endroits il y eut des éboulements, les terres s'affaissèrent, les rivières inversèrent leur cours, et la mer remonta dans les fleuves.

Au reste, Coelius était le maître (et l'ami) de l'augure et grand orateur L. Licinius Crassus, qui naquit sans doute en 140 avant notre ère et fut, à partir de la fin du IIe siècle, membre du collège des augures[33].

IV. *Littérature juridico-religieuse*

Quoique des modes formalisés d'argumentation rationnelle aient dû se développer particulièrement tôt dans le domaine juridique, les vestiges de textes conservés n'en reflètent que bien peu. Il y a lieu d'en accuser en première ligne des contraintes rédactionnelles spécifiques, qui imposaient des normes strictes mais presque rien en fait d'argumentation.

On ne peut mettre en avant, à côté de Tuditanus dont il a déjà été question, que le seul P. Mucius Scaevola, sans doute de peu son aîné (il fut consul quatre ans plus tôt, en 133 avant notre ère), pontife (et plus tard grand pontife), celui-là même à qui l'on attribue la rédaction (et forgerie) des *Annales des grands pontifes*[34]. L'argumentation à laquelle se réfère Cicéron concerne, au plan pratique, le problème de la relation entre la masse successorale et les obligations religieuses afférentes à la succession, et simultanément, sur le plan d'une méta-réflexion, la frontière entre *ius pontificium* et *ius ciuile*[35]. Une génération plus tard,

---

[33] Cicéron, *Brutus* 102.

[34] Pour la discussion : Frier 1979 ; Rüpke 1993 ; Chassignet 1996.

[35] Cicéron, *Lois* II, 52 sq. = P. Scaevola, *iur.* 3 Seckel/Kübler : *Placuit P. Scaeuolae et Ti. Coruncanio, pontificibus maximis, itemque ceteris eos, qui tantundem caperent, quantum omnes heredes, sacris alligari. habeo ius pontificium. quid huc accessit ex iure ciuili ? partionis caput scriptum caute, ut centum nummi deducerentur : inuenta est ratio, cur pecunia sacrorum molestia liberaretur. quid si hoc, qui testamentum faciebat, cauere noluisset ? admonet iuris consultus hic quidem ipse Mucius, pontifex idem, ut minus capiat, quam omnibus heredibus relinquatur : supra dicebant, quicquid cepisset, adstringi : rursus sacris liberantur. hoc uero nihil ad pontificium ius, <s>et e medio est iure ciuili, ut per aes et libram heredem testamenti soluant et eodem loco res sit, quasi ea pecunia legata non esset, si is, cui legatum est, stipulatus est id ipsum, quod legatum est, ut ea pecunia ex stipulatione debeatur, sitque ea non <mortis causa capta>.* « De grands pontifes, Publius Scévola, Tiberius Coruncanius, et les autres de même, ont décidé que ceux-là qui toucheraient autant que tous les héritiers seraient assujettis aux charges sacrées. C'est là le droit pontifical ; que s'y ajoute-t-il du côté du droit civil ? L'article de partage prévoyant la déduction de cent sesterces. On a ainsi trouvé le moyen d'affranchir la fortune de l'inconvénient des charges sacrées. Mais si l'auteur du testament n'a

chez Q. Mucius Scaevola, lui aussi grand pontife de 89 environ à 82, de telles argumentations sont monnaie courante.

V. *Contextes institutionnels*

Après des réformes religieuses accélérées au temps de la seconde guerre punique et dans la décennie suivante (par exemple la *lex Acilia* qui réglementait l'intercalation en l'an 191 et la création du nouveau collège sacerdotal des *Tresuiri epulonum* en l'an 196)[36], on rencontre, dans la seconde moitié du IIe siècle, une série de propositions de lois, d'expériences et de décisions de justice qui nous mènent jusqu'à la *lex Domitia* à la fin du IIe siècle, cette loi de l'an 104 avant notre ère sur la participation des comices aux affectations dans les grands collèges sacerdotaux réservés au sommet de l'aristocratie. Ce n'est pas seulement l'existence de conflits religieux et la politisation (qui se poursuit) de la religion – rien de vraiment nouveau là-dedans –, mais l'intérêt significativement accru pour la recherche documentaire et la codification des réponses anciennes et nouvelles – et donc une forme de mise par écrit de la religion – qui caractérisent cette époque[37].

La capacité à développer un travail normatif qui – précisément parce qu'il assure un consensus final dans le jeu conjoint des institutions les plus diverses – prospère aussi en cas de conflit se manifeste tout particulièrement avec la *lex* ou les *leges Aelia et Fufia*. Il est impossible de dater la loi avec une précision absolue; ce que dit Cicéron d'une loi centenaire dans son invective contre Pison (10) nous fait remonter jusqu'à une année antérieure à la seconde moitié du IIe siècle. Toutefois cette grossière indication d'ancienneté s'accorderait aussi bien avec une datation postérieure à la *rogatio Licinia*, dans les

---

pas voulu prendre cette sauvegarde? Alors, le même Mucius, précisément, pontife, en qualité de jurisconsulte, avertit l'intéressé de prendre une somme inférieure à celle qui est laissée à tous les héritiers; les anciens disaient que s'il prenait quoi que ce fût, ils le tenaient pour assujetti aux charges sacrées; au contraire, il en est libéré. Mais voici qui ne regarde en rien le droit pontifical et qui est tiré en plein du droit civil: à savoir qu'il faut "*per aes et libram* affranchir l'héritier des servitudes testamentaires" et que "la chose en revient au point où elle en serait s'il n'y avait pas eu de legs", si le bénéficiaire du legs a convenu que l'argent qui lui avait été légué lui est dû du fait de son contrat et ne lui a pas été <versé en vertu du testament>» (trad. CUF).

[36] Pour des détails sur le contexte d'histoire religieuse, Rüpke 1995, 319–330; Beard 1994; Beard, North & Price 1998, 108–113.

[37] Beard, North & Price 1998, 112.

années 140 ou 130, une fourchette qui, étant donné l'évolution d'ensemble analysée jusqu'ici, est de fait plus vraisemblable. La difficulté à reconstruire le contenu de ces lois – jusqu'ici des recherches nombreuses n'ont pas permis de consensus – vient du fait que nos informations là-dessus ne consistent qu'en attaques polémiques contre la *lex Clodia* de l'an 58 avant notre ère. Celle-ci entreprit d'annuler des passages apparemment importants de la loi et, par là, de faire échec aux techniques d'obstruction des augures. Mais comme cette opposition elle-même ne nous est pas connue dans ses effets pratiques – la loi a-t-elle été appliquée ou a-t-elle été escamotée[38] ? –, la reconstruction de la loi primitive n'a guère de chances d'aboutir.

Pour comprendre l'évolution au IIe siècle, nous devons nous contenter d'affirmer qu'une loi explicite sut formuler un travail normatif d'une technicité complexe, qui permettait aux objections d'augures ou de magistrats argumentant sur la base de la « discipline » augurale une relation de compromis avec le pouvoir de négociation politique des magistrats élus. Par là, comme le soulignent à bon droit Mary Beard, John North et Simon Price[39], on procéda du même coup à une codification de la science augurale par le « média » officiel de la loi.

L'intérêt marqué pour la divination dans la littérature autant que dans la législation, mais aussi les rédacteurs desdits textes (ou leurs *patroni*) orientent le regard vers le collège des augures. Pour les années 145 à 105, il est possible de reconstituer à grande échelle ce collège à neuf têtes[40] :

> 145 avant notre ère : *P. Cornelius P. f(ilius) P. n(epos) Scipio Africanus Aemilianus* ; *Q. Caecilius Q. f(ilius) L. n(epos) Metellus Macedonicus* ; *M. Aemilius M. f(ilius) M. n(epos) Lepidus Porcina* ; *Ser. Sulpicius Ser. f(ilius) P. n(epos) Galba* ; *C. Laelius C. f(ilius) C. n(epos)* ; *Ap. Claudius C. f(ilius) Ap. n(epos) Pulcher* ; *Ti. Sempronius Ti. f(ilius) P. n(epos) Gracchus*[41].

[38] Voir la discussion dans De Libero 1992, 64–68 ; on y trouvera aussi la bibliographie sur la *lex Aelia et Fufia.*

[39] Beard, North & Price 1998, 110 : « the law must therefore have been an intervention into that *ius* ».

[40] Les personnages sont indiqués en caractères romains pour les années où leur qualité de membre est assurée, en gras pour l'année de leur installation, et en italiques quand cette qualité est seulement probable. Argumentation détaillée dans Rüpke 2005 a.

[41] La série est ordonnée selon les principes des listes antiques de membres, par ordre décroissant – supposé – des âges au moment de l'entrée dans le collège.

135 avant notre ère : P. Cornelius P. f(ilius) P. n(epos) Scipio Africanus Aemilianus ; Q. Caecilius Q. f(ilius) L. n(epos) Metellus Macedonicus ; *M. Aemilius M. f(ilius) M. n(epos) Lepidus Porcina ; Ser. Sulpicius Ser. f(ilius) P. n(epos) Galba* ; C. Laelius C. f(ilius) C. n(epos) ; *Ap. Claudius C. f(ilius) Ap. n(epos) Pulcher* ; Ti. Sempronius Ti. f(ilius) P. n(epos) Gracchus ; *D. Iunius M. f(ilius) M. n(epos) Brutus Callaicus ; Q. Mucius Q. f(ilius) Q. n(epos) Scaevola*.

125 avant notre ère : Q. Caecilius Q. f(ilius) L. n(epos) Metellus Macedonicus ; M. Aemilius M. f(ilius) M. n(epos) Lepidus Porcina ; *D. Iunius M. f(ilius) M. n(epos) Brutus Callaicus* ; Q. Mucius Q. f(ilius) Q. n(epos) Scaevola ; C. Fannius M. f(ilius).

115 avant notre ère : **Q. Caecilius Q. f(ilius) L. n(epos) Metellus Macedonicus** / *Q. Caecilius L. f(ilius) Q. n(epos) Metellus Numidicus* ? ; Q. Mucius Q. f(ilius) Q. n(epos) Scaevola ; *C. Fannius M. f(ilius)* ; M. Aemilius M. f(ilius) L. n(epos) Scaurus ; *C. Servilius M. f(ilius) M. n(epos) Vatia* ; *C. Sulpicius Ser. f(ilius) Ser. n(epos) Galba*.

105 avant notre ère : Q. Mucius Q. f(ilius) Q. n(epos) Scaevola ; M. Aemilius M. f(ilius) L. n(epos) Scaurus ; C. Servilius M. f(ilius) M. n(epos) Vatia ; Q. Caecilius L. f(ilius) Q. n(epos) Metellus Numidicus ; C. Sulpicius Ser. f(ilius) Ser. n(epos) Galba ; L. Licinius L. f(ilius) C. n(epos) Crassus.

Longtemps, la personnalité phare fut P. Cornelius Scipio Africanus Aemilianus, celui-là même qui est décrit comme le chef d'un « cercle de Scipion » apparu seulement dans la recherche récente[42]. Sans doute doit-il être tenu pour responsable de la précoce cooptation de C. Laelius[43], un homme de culture philosophique qui l'en remercia par son discours contre la proposition de loi de C. Licinius Crassus *de collegiis* – et échoua aux élections consulaires de l'an 141. De leur côté, Q. Mucius Scaevola et l'historiographe et orateur C. Faunius (consul en 122) furent des gendres de Laelius, tous deux cooptés dans le collège, le second apparemment comme successeur immédiat de Tibérius Gracchus en l'an 133. À partir du début environ des années 130, fut augure également D. Iunius Brutus Callaicus, dont le triomphe – selon une hypothèse[44] – fut un effet corollaire du *Brutus*

[42] Pour la critique du concept : Gruen 1992, 226 et 252 ; sur l'environnement historique, voir aussi Gruen 1984 ; Ferrary 1988 ; Vaahtera 2000, 262 sq., au sujet de l'influence possible sur Polybe sous le rapport de la religion.

[43] Cicéron, *Laelius* 77, situe la cooptation peu avant le consulat de 140.

[44] Voir l'évaluation dans Gabba 1969, et un essai pour tirer les conclusions correspondantes. Cf. les objections dans Manuwald 2001, 223–225, qui, de son côté, adopte une position quasi agnostique.

d'Accius ; lui-même était connu comme orateur et pour sa culture grecque[45]. Avec Q. Mucius Scaevola, on put compter au collège un cousin du Scaevola qui fut à l'origine de la publication des *Annales maximi*.

Aucune prêtrise n'est attestée pour C. Sempronius Tuditanus ni L. Coelius Antipater, quoiqu'une telle fonction soit justement envisageable pour le premier, consul en l'an 129. Voilà qui fait à nouveau clairement apparaître que le collège des augures n'agissait pas comme institution, mais que les séances régulières offraient simplement un cadre à l'intensification, à l'illustration et, à travers la procédure de cooptation, au nouage personnel d'échanges qui, bien entendu, dans le réseau social complexe de la noblesse, trouvaient place également ailleurs. À n'en pas douter, cela contribua à faire en sorte que les augures, comme Cicéron ne se lassait pas de le souligner, devinrent effectivement à la fin de la République, sur le plan institutionnel aussi, le collège le plus important.

VI. *La naissance de la raison religieuse à Rome*

En ciblant la divination, j'ai concentré la recherche sur des modes d'argumentation qui peuvent être rattachés aux ouvrages de philosophie (religieuse) du I^er^ siècle avant notre ère. Le résultat le plus important est d'assurer la datation précoce d'un processus qu'on a jusqu'ici cru ne pouvoir saisir que dans des ouvrages du deuxième quart du I^er^ siècle avant notre ère. Mais quel sens donner à cette reconstruction de l'histoire de l'argumentation à Rome[46] ? Ne pourrions-nous pas tirer les mêmes conclusions, de manière bien plus nette, en histoire des institutions, des ambassades philosophiques grecques ou de l'établissement d'une grammaire scientifique (Cratès de Mallum), ou encore d'écoles de rhétorique grecque et latine à Rome[47] ?

La diffusion de la rationalité grecque, comme Claudia Moatti l'a montré, a plusieurs facettes. Pour résumer, mais aussi prolonger les observations qui précèdent, il faut souligner, dans la position des

---

[45] Cicéron, *Brutus* 107.

[46] Je dois ce concept et l'intuition de sa fécondité heuristique à M^me^ Cornelia Buschmann, docteur au Centre de recherche sur les Lumières européennes, à Potsdam.

[47] Pour l'installation de la rhétorique, bref aperçu dans Schmidt 1975.

questions développée en introduction, l'importance particulière des points suivants :

– La religion, justement elle, en tant que système de signes et de gestes qui, de manière caractéristique, tire sa légitimité de la tradition, et dont sont constitutives des croyances portant sur l'insolite sous la poussée de la rationalisation, s'explicite sur un mode nouveau. Si l'on adopte un point de vue systématique, on peut décrire cela comme un effort de classification, mais, selon un point de vue pratique qui part des acteurs au cas par cas, c'est un domaine nouveau et ce sont des formes de communication nouvelles qui s'ouvrent. La religion devient discursive. Dès lors, cela vaut aussi et se renforce pour d'autres champs culturels, si même un réservoir de valeurs sociales aussi fondamental que la religion est entraîné dans ce mouvement.

– La rationalisation comporte aussi une dimension sociale. L'argumentation rationnelle entre en contradiction avec l'autorité traditionnelle[48] – l'opposition à la rhétorique latine en constitue une très nette illustration. Il n'est pas difficile d'en donner l'explication sociologique : la tradition est source d'autorité, dont la noblesse dispose tout particulièrement[49], même si des revendications concurrentes peuvent ici entrer en scène. Cependant, en cas de litige, les prétentions à la traditionnalité peuvent aussi recevoir l'appui de la force. Le savoir et l'argumentation tendent à transférer l'autorité dans les mains de spécialistes[50]. À Rome, l'action concomitante des producteurs de drames et des donneurs de jeux montre que l'autorité des spécialistes s'accorde bien avec d'autres sources d'autorité – mais après le IIe siècle avant notre ère, l'histoire littéraire du drame élevé, qui dans les représentations officielles insère de manière croissante des formes du mime, montre aussi qu'il s'agit d'un équilibre précaire. Il reste qu'au IIe siècle, ce sont encore des « spécialistes » issus de l'aristocratie qui dominent, c'est encore la relation personnelle qui l'emporte[51] ; des modèles alternatifs sont refoulés, grâce à l'expulsion de spécialistes marginaux – rhéteurs, astrologues, philosophes ; ce n'est que lorsqu'on passe à l'époque de Sylla qu'apparaissent sur le devant de la scène des annalistes et des grammairiens qui n'appartiennent pas aux classes supérieures ; c'est à

[48] Wallace-Hadrill 1997, 14 sq.
[49] Habinek 1998, 53.
[50] Wallace-Hadrill 1997, 14.
[51] Voir Rawson 1985, 91 et 93.

ce moment-là seulement que commence un processus de professionnalisation[52]. Il faut aussi rappeler, dans ce contexte, le conflit entre L. Accius, que l'on peut tenir pour le chef du *collegium poetarum*[53], et C. Iulius Caesar Strabo, le patricien devant qui Accius ne se leva pas[54]. Mais l'analyse en termes d'histoire de l'argumentation est en outre appropriée pour montrer avec quelle force des modèles de pensée ont envahi la communication dans les couches sociales supérieures. Dans la rhétorique qui se diffuse, malgré des oppositions diverses, depuis le temps des Gracques, les membres de cette classe dominante acquièrent l'instrument qui leur permet de tirer un profit politique de ce gain.

– Mais les savoirs multiples des spécialistes ne deviennent socialement pertinents que là où ils sont intégrés pour être exploités dans des discours politiques ou du pouvoir : c'est là aussi que l'argumentation rationnelle déploie son potentiel spécifique de déstabilisation, dans la mesure où elle discrédite les solutions globales qui décident de la réputation sociale, de la hiérarchie des droits ou du temps de leur validité. Le fait est que, malgré tous les excès, par exemple le meurtre de Tibérius Gracchus, il reste un assez large consensus possible, comme le montrent les nombreuses lois qui ont abouti et leur résistance au temps. Mais c'est précisément là que se révèle l'ambivalence du processus. Les textes gagnent une vie propre.

– Néanmoins, malgré toute la dispersion des pouvoirs, se dessine leur concentration sur des personnages qui évoluent dans le collège des augures et dans son environnement. C'était peut-être un hasard ; mais, en tout cas, la divination gagne une position en vue qu'elle ne perdra plus jusqu'à la fin de la République dans les affaires politiques. L'introduction consciente de la divination dans des processus

---

[52] Cf. Dangel 1995, 24 ; sur Caesar Strabo, *ibid.*, 22. De même, l'apparition de cycles systématiques dans l'œuvre d'Accius (*ibid.*, 31 sq.), voire la réunion, en ce qui concerne le contenu, de l'ensemble des œuvres dramatiques en un *argumentum perpetuum* épique (*ibid.*, 42 et 45), sans compter l'ambition colossale de l'annalistique récente, peuvent être lues comme un indicateur d'un tel procès de professionnalisation. C'est certainement à bon droit que Rawson 1985 a décrit le processus d'intellectualisation à Rome aux IIe et Ier siècles avant notre ère dans son éclatement (cf. Wallace-Hadrill 1988).

[53] C'est cela seulement qui, à mon avis, dans la longue discussion sur cette question, explique la statue dans l'*aedes Camenarum* (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXXIV, 19 ; voir aussi Lucilius, 747 Krenkel = 794 Marx, et Lucilius, 1071 Krenkel = 1090 Marx – *cui sua conmittunt mortali claustra Camenae*. Je dois l'indication à Stefan Faller, Fribourg). Quant à ramener le conflit entre Accius et Lucilius sur un terrain politique, voir l'opinion sceptique de Degl'Innocenti Pierini 1980, 9–11.

[54] Valère Maxime, III, 7, 11.

de décision qui ne touchent plus seulement des personnes – et donc les élections –, mais aussi, de façon croissante, des normes – et donc la législation[55] – est une composante centrale de ce procès de rationalisation. Cette caractérisation acquise dans la genèse des réglementations qui vont marquer le jeu politique de la République finissante est confirmée par une analyse plus précise des procédures de décision que cette réglementation organise. La position très en vue du collège des augures ne relève plus, alors, du hasard. Toutefois Cicéron a raison quand, à travers les nombreux augures qui prennent part à ses dialogues, il décrit ce cercle comme un centre d'innovation intellectuelle. Mais cela reste un phénomène transitoire. Lucrèce et Varron, Verrius Flaccus, Ovide ou Sénèque ne furent pas augures.

– La divination, du fait justement qu'elle est comprise comme un procédé qui se distingue des autres procédures de décision à cause de sa légitimation divine, devient l'objet de la critique. Cette critique par l'argumentation rationnelle au sein même de la noblesse ne vise pourtant pas à l'abolir, mais à la rendre plus systématique : c'est précisément dans les transformations de la divination que cette systématisation devient tangible et la rationalisation explicite, puisque ce sont elles qui réussissent à placer la rationalité des procédures sur le terrain de la discussion. La divination de la République tardive ne met pas en question les dieux, mais la légitimité d'autrui à les questionner[56].

Bibliographie

Barton, T. 1994, *Ancient Astrology*, Londres : Routledge.
Beard, M., North, J. & Price, S. 1998, *Religions of Rome*, 1. *A History*, 2. *A Sourcebook*, Cambridge : Cambridge University Press.
Beard, M. 1994, « Religion », dans Crook, Lintott & Rawson (éd.) 1994, 729–768.
Beck/Walter : Beck, U. & Walter, H., *Die frühen römischen Historiker*, 1, Darmstadt : Buchgesellschaft, 2000.
Bergemann, C. 1992, *Politik und Religion im spätrepublikanischen Rom*, Stuttgart : Steiner (Palingenesia 38).
Binder, G. (éd.) 1996, *Kommunikation in politischen und kultischen Gemeinschaften*, Trèves : Wissenschaftlicher Verlag Trier.
Bleicken, J. 1957, « Kollisionen zwischen Sacrum und Publicum : Eine Studie zum Zerfall der altrömischen Religion », *Hermes* 85, 446–480.
——. 1988, *Geschichte der römischen Republik*, Munich : Oldenbourg (Oldenbourg-Grundriß der Geschichte 2).

[55] Liebeschütz 1979, 15.
[56] Renée Koch Piettre a assuré la traduction de ce texte de l'allemand au français.

Bruun, C. (éd.) 2000, *The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historography c. 400–133 B.C.*, Rome : Institutum Romanum (Acta Instituti Finlandiae 23).
Chassignet : Chassignet, M., *L'annalistique romaine*, 1, Paris : Les Belles Lettres, 1996.
Crook, J. A., Lintott, A. & Rawson, E. † (éd.) 1994, *The Cambridge Ancient History*, 9. *The Last Age of the Roman Republic, 146–43 B.C.*, 2e éd., Cambridge : Cambridge University Press.
Courtney : Courtney, E., *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford : Clarendon Press, 2003 (1re ed. 1993).
Dangel : Dangel, J., *Accius, Œuvres (fragments)*, Paris : Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1995.
De Libero, L. 1992, *Obstruktion. Politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik (70–49 v.Chr.)*, Stuttgart : Steiner (*Hermes* Einzelschriften 59).
Degl'Innocenti Pierini, R. 1980, *Studi su Accio*, Florence : CLUSF (Quaderni dell'Istituto di filologia classica « Giorgio Pasquali » dell'Università degli studi di Firenze).
Faller, S. & Manuwald, G. (éd.) 2002, *Accius und seine Zeit*, Würzburg : Ergon (Identitäten und Alteritäten 13 ; Altertumswissenschaftliche Reihe 3).
Fauth, W. 1976, « Der Traum des Tarquinius : Spuren einer etruskisch-mediterranen Widder-Sonnensymbolik (fr. 212 D.) », *Latomus* 35, 469–503.
Ferrary, J.-L. 1988, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome : École française de Rome (BEFAR 271).
Frier, B. W. 1979, *Libri annales pontificum maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*, Rome : American Academy (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 27).
Gabba, E. 1969, « Il "Brutus" di Accio », *Dionisio* 43, 377–385.
Gruen, E. S. 1984, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, 2 vol., Berkeley : University of California Press.
——. 1992, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca, NY : Cornell University Press (Cornell Studies in Classical Philology 52).
Habinek, T. 1998, *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton : University Press.
Habinek, T. & Schiesaro, A. (éd.) 1997, *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge : Cambridge University Press.
Jocelyn : Jocelyn, H. D., *The Tragedies of Ennius*, Cambridge : Cambridge University Press, 1967.
Lefèvre, E. (éd.) 1975, *Monumentum Chiloniense. Studien zur augusteischen Zeit. Kieler Festschrift für Erich Burck zum 70. Geburtstag*, Amsterdam : Hakkert.
Liebeschütz, J. H. W. G. 1979, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford : Oxford University Press.
Manuwald, G. 2001, *Fabulae praetextae. Spuren einer literarischen Gattung der Römer*, Munich : Beck (Zetemata 108).
Moatti, C. 1997, *La raison de Rome : naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris : Seuil.
Momigliano, A. 1969, « Praetor maximus e questioni affini », dans Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome : Edizioni di storia e letteratura (Storia e letteratura, 115), 403–417 [= *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, 1, Turin 1968, 161–175].
Orth, W. 1996, « Astrologie und Öffentlichkeit in der frühen römischen Kaiserzeit », dans Binder (éd.), 1996, 99–132.
Rasmussen, S. W. 2003, *Public Portents in Republican Rome*, Rome : L'« Erma » di Bretschneider (*Analecta Romana Instituti Danici* Supplementum 34).
Rawson, E. 1971, « Prodigy Lists and the Use of the *Annales Maximi* », *Classical Quarterly* 21, 158–169.

——. 1985, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londres : Duckworth.
Ribbeck : Ribbeck, O., *Tragicorum Romanorum fragmenta*, Leipzig : Teubner, 1871.
Rosen, K. 1985, « Die falschen Numabücher : Politik, Religion und Literatur in Rom 181 v.Chr. », *Chiron* 15, 65–90.
Rosenberger, V. 1998, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart : Steiner (HABES 27).
Rüpke, J. 1992, « Wer las Caesars bella als commentarii ? », *Gymnasium* 99, 201–226.
——. 1993, « Livius, Priesternamen und die annales maximi », *Klio* 74, 155–179.
——. 1995, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin : de Gruyter (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40).
——. 1997, « Commentarii », dans *Der Neue Pauly* 3, 99–100.
——. 2002, « Accius als Theologe », dans Faller & Manuwald (éd.) 2002, 255–270.
——. 2005a, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v.Chr. bis 499 n.Chr.*, Stuttgart : Steiner (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 12/1–3).
——. 2005b, « Divination et décisions politiques dans la République romaine », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 16, 217–233.
Scheid, J. 1996, « Religion und Staat im alten Rom », dans Stammen, Oberreuter & Mikat (éd.) 1996, 653–659.
Schmidt, P. L. 1975, « Die Anfänge der institutionellen Rhetorik in Rom : Zur Vorgeschichte der augusteischen Rhetorenschulen », dans Lefèvre (éd.) 1975, 183–216.
Seckel/Kübler : Seckel, E. & Kübler, B. (éd.), *Iurisprudentiae anteiustianae reliquias in usum maxime academicum compositas a Ph. Eduardo Huschke, editione sexta aucta et emendata*, Leipzig : Teubner, 1988 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
Speyer, W. 1970, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (Hypomnemata 24).
Stammen, T., Oberreuter, H. & Mikat, P. (éd.) 1996, *Politik, Bildung, Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag*, Paderborn : Schöningh.
Stuckrad, K. von 2000, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin : de Gruyter (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49).
Vaahtera, J. E. 2000, « Roman Religion and the Polybian politeia », dans Bruun 2000, 251–264.
Vahlen : Vahlen, J., *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig : Teubner, 1903.
Walde, C. 2001, *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, Munich : Saur.
Wallace-Hadrill, A. 1988, « Greek Knowledge, Roman Power », *Classical Philology* 83, 224–233.
——. 1997, « Mutatio morum : the Idea of a Cultural Revolution », dans Habinek, & Schiesaro (éd.) 1997, 3–22.

FONCTION ÉPISTÉMOLOGIQUE DU SIGNE CHEZ LES TANNAÏM ET LES AMORAÏM

Madalina Vârtejanu-Joubert

Pour l'histoire des pratiques de la connaissance, qui est la perspective dans laquelle j'inscris cette contribution, la notion de « signe » est intimement liée à celle de « preuve » menant à la « vérité », car c'est à partir de signes que se bâtissent les certitudes sur le monde environnant, se fondent les actions et s'apprivoise la réalité. Ce qui « fait signe » dans le cadre d'une théorie de la connaissance appartient tantôt à la catégorie de l'accident, de l'inattendu, du singulier, de l'irrégulier, voire du miracle, tantôt à celle de l'ordinaire, de l'habituel, de la non-transcendance. Il est incontestable que ces deux manières d'asseoir un savoir, même si elles s'excluent d'un point de vue logique, coexistent de fait dans chaque culture et dans chaque système de production du savoir. L'époque que je propose d'aborder ici et les documents qu'elle a produits, à savoir les textes rabbiniques des *tannaïm* et des *amoraïm*, n'échappent pas à cette coexistence, à l'entrelacement de ces deux voies que le chercheur tente de rationaliser, de définir, de spécialiser. De nombreux travaux ont été consacrés à l'analyse des notions que l'histoire des religions a intuitivement identifiées comme spécifiques à son objet d'étude : « miracle », « divination », « destin ». En revanche, le regard des chercheurs ne s'est pas posé suffisamment sur le phénomène complémentaire, présent lui aussi dans les divers systèmes religieux, à savoir le refus du miracle et la récusation du merveilleux. Ces pages veulent explorer en priorité cet aspect-ci qui est présent de façon explicite dans la Michna et le Talmud, et dont la mise en perspective peut contribuer à écarter certains *a priori* simplificateurs concernant le judaïsme.

La période étudiée ici s'étend, pour garder les repères chronologiques de la tradition juive elle-même, de la Michna au Talmud, *grosso modo* de 100 à 500 de notre ère. L'historiographie classe cet échelon temporel parmi les périodes de transition et ce, malgré ou peut-être en raison de l'activité normative très riche qui s'y déploie. Cette périodisation s'explique aussi en partie par une contamination par les

concepts opérant dans l'historiographie européenne[1]. Cette perception d'un entre-temps historique dont les éléments constitutifs ne se sont pas stabilisés invite à penser, en ce qui concerne notre sujet, à une « crise épistémologique », autrement dit à une situation où l'ancien et le nouveau se font concurrence et polémiquent quant à la façon de connaître. Pour ma part, je considère avec plus de circonspection la notion de « crise » comme prémisse explicative et je m'interroge plutôt sur la notion de « contradiction » comme intrinsèque à toute culture[2].

Ces précisions, ou plutôt ces questionnements méthodologiques, sont nécessaires pour mesurer le caractère déroutant des sources rabbiniques, qui confrontent le chercheur à une forme de discours et à une structure rédactionnelle tout à fait particulières par le nombre de paradoxes qu'elles contiennent. On ne saurait ignorer non plus une autre difficulté majeure qui est l'étendue du corpus. Les textes du Talmud, malgré leur division en traités, demeurent un corpus dans la mesure où les mêmes rabbins se retrouvent d'un bout à l'autre – c'est la raison pour laquelle la pensée d'un rabbin ou d'une génération devient difficile à reconstituer. À ceci il faut ajouter les éternelles questions de datation et d'attribution. Comme je l'ai signalé auparavant, le domaine du « signe » ou de « l'épistémologie » rabbinique reste un domaine pionnier, aussi une approche exhaustive serait-elle impossible à accomplir ici. Compte tenu de toutes ces difficultés, j'ai conçu mon exposé en deux parties : dans un premier temps je ferai état des polémiques traversant la littérature rabbinique au sujet des modalités de connaissance, pour ensuite présenter les changements dans le vocabulaire du signe, dont j'analyserai les différentes fonctions (prédiction, confirmation, révélation) en faisant appel à trois extraits talmudiques.

I. *De la connaissance : polémiques rabbiniques*

La pensée talmudique portant sur les modalités licites d'accession au savoir ou de production de celui-ci[3] est traversée par deux controver-

[1] Sylvie-Anne Goldberg élargit même cette acception et parle d'une époque de transition de mille ans, qui ne prendrait fin que vers le x^e^ siècle, lorsque les prémisses conceptuelles et historiques de la constitution de la « communauté juive » sont enfin réunies (Goldberg 2004, *passim*).

[2] Voir en ce sens Eilberg-Schwartz 1990, *passim*.

[3] Dans certaines situations, l'efficacité confère de la légitimité. Giuseppe Veltri met en exergue cette conception en affirmant que le judaïsme de l'époque accepte le savoir étranger et donc, illicite, si celui-ci prouve son efficacité. Voir Veltri 1998.

ses majeures : celle de la légitimité du prophète et le débat sur la valeur du miracle.

La « fin de la prophétie » est un thème très connu, utilisé comme repère dans une chronologie imaginée par les rabbins pour distinguer leur propre époque de la précédente. Indépendamment de l'exclusivité réelle ou imaginaire détenue par la prophétie dans l'épistémologie biblique[4], celle-ci devient emblématique d'une clôture et se voit reléguée dans le passé. Un télescopage entre « signe » et « prophète » est manifeste dans la Bible, ce dernier remplissant à la fois le rôle d'« énoncé » et de « preuve » de vérité : la simple existence du prophète est un *'ôt*, un « signe ».

Les rabbins ont une doctrine différente et privilégient une autre approche de la preuve et de la vérité. Parmi les textes le plus souvent cités, on peut compter celui de la *Tosefta Sota* 13, 2–4, et celui du Talmud babylonien *Baba Bathra* 12a. Le premier relie le départ de l'Esprit Saint (*ruah ha-qodesh*) avec la mort des trois derniers prophètes du canon biblique, Aggée, Zacharie et Malachie, tandis que le deuxième annonce que « du jour où le Temple fut détruit, la prophétie fut prise chez les prophètes et donnée au sage ». La fin « réelle » de la prophétie a abondamment occupé les historiens qui ont réifié ce phénomène en cherchant à tracer et à traquer la disparition de la classe des prophètes[5]. Les explications de ce type sont marquées par une optique sociologique et sont énoncées en termes d'autorité religieuse, de charisme et d'office. Cet appareil conceptuel offre certes une certaine intelligibilité à la fin de la prophétie. Il reste néanmoins que je n'ai trouvé dans aucun ouvrage consacré à la question l'évocation d'un ensemble de textes situant l'opposition à la prophétie dans le cadre d'une controverse autour des paradigmes explicatifs de la voie par laquelle la vérité peut être atteinte.

Le premier passage évocateur est celui de *Baba Bathra* 12a[6], que j'ai déjà cité plus haut, passage que je voudrais reprendre maintenant en

---

[4] Pour la discussion sur la réalité historique des prophètes, voir Auld 1983 ; Caroll 1983 ; Gonçalves 2001.

[5] Urbach 1946 ; Greenspahn 1989 ; Overholt 1988 ; Sommer 1996 ; Alexander 1995 ; Levison 1997.

[6] Le passage est en araméen et les rabbins qui participent à la discussion sont : Abdimi de Haïfa, *amora* palestinien de la 3e génération, *ca* 280 ; Amemar I, *amora* babylonien de la 3e génération, IVe siècle ; Abayé, *amora* babylonien de la 5e génération, m. 338 ; Raba, vraisemblablement le compagnon de débats d'Abayé, *amora* babylonien de la même génération ; Ashi, *amora* babylonien de la 7e génération, *ca* 352–427.

allant au-delà des deux premières lignes et en explorant jusqu'au bout la discussion autour de ce qui unit ou sépare le prophète et le Sage :

> Abdimi de Haïfa dit : « Du jour où le Temple fut détruit, la prophétie fut prise chez les prophètes et donnée au sage. » Le sage n'est-il pas donc aussi prophète ? Ce qu'il voulait dire est ceci : même si elle a été prise chez les prophètes, elle n'a pas été enlevée au sage.
> Amemar dit : « Un sage est même supérieur au prophète, car il est dit : *Le prophète a le cœur d'un sage* (Ps 90.12). » Qui est mesuré à qui ? Le plus petit est comparé au plus grand !
> Abayé dit : « La preuve que la prophétie n'a pas été enlevée au sage c'est que lorsqu'un homme illustre affirme quelque chose, le même propos est rapporté au nom d'un autre homme illustre. »
> Raba dit : « Qu'est-ce qu'il y a d'inhabituel à cela ? Ils sont peut-être nés tous les deux sous la même étoile (*mazal*). » « Non, dit Rabba, la preuve est ainsi : un homme illustre fait une affirmation et la même affirmation est attribuée à Rabbi Aqiba ben Joseph. »
> Rav Ashi dit : « Qu'est-ce qu'il y a d'inhabituel à cela ? Peut-être sur ce sujet précis, ils étaient nés sous la même étoile. » « Non, dit Rav Ashi, la preuve est qu'un homme illustre fait une affirmation et la même affirmation se trouve être une *halacha* transmise à Moïse au mont Sinaï. »
> — Mais peut-être cet homme n'est-il qu'un aveugle qui trouve l'ouverture[7] !
> — Mais ne donne-t-il pas de raisons ? (*Baba Bathra* 12ab.)

Dans une progression remarquable d'arguments, dont le but est de mettre en avant l'individualité de la classe rabbinique sans pour autant la couper de la tradition, ce passage fait ressortir deux traits de la prophétie : son caractère inhabituel, hors norme, et son caractère arbitraire. On remarquera tout d'abord l'habileté consistant à faire la distinction entre « prophète » et « prophétie », opération qui rend possible « la rupture dans la continuité » : la prophétie demeure un paradigme épistémologique pertinent mais son porteur est nouveau, le Sage. Mais si tel est le cas, il devient impérieux de trouver la confirmation de ce transfert, d'en chercher les « preuves » (c'est l'obsession rabbinique de la preuve, de la raison, de la motivation). Cette preuve de « prophétie », on le voit bien dans les propos de Rabba et de Rav Ashi, doit avoir un caractère « inhabituel » : la prophétie est donc comprise comme un paradigme qui s'exprime par des moyens *hors normes* (pourrait-on dire « irrationnels » ?). Un deuxième critère qui définit la prophétie est

[7] Expression idiomatique qui signifie « trouver la vérité par hasard ».

l'*immuabilité* de son contenu : le fait de retrouver chez les Sages les mêmes affirmations de génération en génération fonctionne comme preuve. Mais à ce point, les rabbins changent de cap et, par un excès de traditionalisme, caricatural presque, s'autorisent à devenir des agents de l'histoire et non de simples réceptacles d'une révélation originelle. Dans la mesure où leurs décisions *halachiques* correspondent à celles révélées à Moïse au mont Sinaï, ils sont détenteurs de la prophétie. Mais cela n'est en aucun cas un hasard, ils ne sont pas aveugles (la prophétie peut être inconsciente, nous enseigne *Genèse Rabba* 17, 5 ; 72, 3 ; 85, 14) : si la prophétie leur incombe, c'est parce qu'ils savent produire une démonstration de la justesse de son contenu. L'écart entre le prophète et le Sage se résume à la différence entre le paradigme de la démonstration et celui de l'arbitraire : « Mais peut-être cet homme n'est-il qu'un aveugle qui trouve l'ouverture ! Mais ne donne-t-il pas des raisons ? » La légitimité s'acquiert par l'intellect et se justifie par un besoin de certitude *hic et nunc*, sans se projeter dans un avenir qui confirmerait, lui, la vérité « prophétique ».

Les rabbins considèrent que les connaissances sont vraies si elles sont passées au crible de la démonstration. Leur système privilégie l'ordonnancement et, dans ce cas, le signe, dans le sens biblique du terme, s'y intègre difficilement. C'est ce que montrent les textes talmudiques qui refusent de prendre le miracle comme point de repère dans leur activité normative. Dans cette direction témoigne le célèbre passage de *Baba Metsia* 59ab qui relate la dispute de Rabbi Éliézer avec ses pairs au sujet de la validation d'une *halacha*. C'est dans ce texte qu'on trouve l'affirmation extrêmement tranchante, « Elle [la Torah] n'est pas dans le Ciel ! », par laquelle les rabbins réfutent les arguments « par le miracle » de Rabbi Éliézer. Ce passage étant par trop connu et par trop analysé[8], j'en évoquerai ici deux autres, qui plaident eux aussi pour une rationalisation de la démarche cognitive : *Hullin* 43a et *Yévamoth* 121b.

Dans *Hullin* 43a comme dans *Yévamoth* 121b, la controverse est d'ordre juridique, plus précisément elle porte sur les éléments qui peuvent fonder une décision *halachique*. Le premier extrait discute la *trefah*, autrement dit les défauts physiques causés par un abattage

[8] Ce passage fait figure de texte programmatique, affirmant la prééminence de la décision rabbinique à la majorité face à la *Bat qol* (une Voix venue du Ciel) et face aux miracles provoqués par Rabbi Éliézer et invoqués par lui comme appui à ses décisions halachiques. Voir Alexander 1995, avec bibliographie.

maladroit qui rendaient un animal impropre à la consommation. À ce propos, Rabbi Yosé ben Judah[9] ajoute une catégorie supplémentaire à celles prescrites par la Michna – la dispersion de la bile, *marah* –, ce qui le met en conflit avec ses collègues. Ceux-ci, méfiants envers toute modification de la Michna, lui rétorquent en invoquant le cas de Job dont la vie n'a pas été mise en danger par l'affection de la bile :

> *Il répand ma bile sur la terre* (Jb 16, 13) et Job vit toujours ! [Rabbi Yosé] répondit : « Le miracle n'est pas un argument (*ʾein mazkirin maʿaseh nisim*). Sinon comment expliquer ceci : *Il me perce les reins sans pitié* (Jb 16, 13) ? Qui pourrait rester encore en vie ? On est obligé d'admettre qu'un miracle est quelque chose qui sort de l'ordinaire (*nisaʾ shaniʾ*). Comme il est écrit (Jb 2, 6) *seulement épargne sa vie*, il ne peut s'agir que d'un miracle exceptionnel. »

On n'applique pas à une pratique quotidienne (ici déterminer une *trefah*), qui nécessite des règles strictes, les mesures de l'inhabituel, de l'étrange. Le fait que Job reste en vie après un dur traitement infligé par la divinité (les reins percés et la bile répandue sur la terre) ne s'explique que par la volonté expresse d'épargner l'âme de l'homme voué « naturellement » à la disparition : le texte précise, en effet, « seulement épargne sa vie », phrase que Rabbi Yosé interprète comme un reste (*yeter*) demandant explication. Job est resté en vie uniquement par miracle, ce qui ne peut pas valoir pour les situations ordinaires où la divinité n'exprime pas systématiquement les dérogations à la logique naturelle des choses.

La même conclusion se dégage du deuxième texte, *Yévamoth* 121b. Cette fois le débat porte sur les preuves jugées suffisantes pour déclarer légalement un homme décédé. Pour éliminer toute situation invraisemblable, les rabbins stipulent : « Le miracle n'est pas un argument (*ʾein mazkirin maʿaseh nisim*). » Ainsi, par exemple, un homme tombé dans une citerne qui n'est pas remonté après trois jours est légalement considéré comme décédé car la faim, la soif ou le sommeil ont, en toute logique de la nature, eu raison de lui. Contrairement à un monde régi par la connaissance prophétique où le transcendant, l'extraordinaire, le merveilleux sont une attente omniprésente, quotidienne peut-être, le monde rabbinique donne crédit à l'ordinaire, à l'habituel, au naturel. Ce contraste est exprimé, d'une manière spécifique aux écrits rabbiniques, dans la suite de ce passage. Les rédacteurs de *Yévamoth*

[9] Rabbi Yosé ben Judah, *tanna* palestinien du IIe siècle.

121b ont estimé approprié d'introduire après le rejet de l'argument par miracle, une *baraïtha* sur la façon dont la déduction rabbinique se démarque de l'inspiration prophétique[10]. Le texte raconte comment fut sauvée la fille de Rabbi Nehonia, un de ceux qui font creuser des puits : comme elle est tombée dans une large citerne, la communauté se presse de rapporter l'incident à Rabbi Hanina ben Dosa, réputé faiseur de miracles et homme saint, né avant la destruction du Temple. Mais la façon de Hanina ben Dosa d'agir en homme saint n'est pas identique aux modèles antérieurs ; il ne fait rien sauf des déductions : « Pendant la première heure il leur dit : tout va bien. La deuxième heure de même : tout va bien. La troisième heure il leur dit : elle est sauvée. » La fille est effectivement sauvée sans intervention autre que celle d'un vieil homme menant un bouc qui fait remonter la jeune fille à la surface. Pour autant, ce qui interpelle la communauté n'est pas l'action ou l'inaction de Rabbi Hanina mais le fait de posséder un savoir qui n'est fondé sur aucun indice apparent. Connaître sans prendre appui sur la réalité immédiate (en l'absence de signe) ressemble à la connaissance prophétique : « Es-tu un prophète ? lui demanda le peuple. » Et Rabbi Hanina de se défendre : « *Je ne suis pas un prophète ni fils de prophète* (Am 7, 14). » On aboutit à la vérité seulement par raisonnement et aucunement par inspiration : « Mais est-il possible que le travail bénéfique du juste soit la cause de la destruction de sa lignée (*zeraʿ*) ? » Rabbi Hanina se comporte en rabbin, il applique les principes herméneutiques : Rabbi Nehonia creuse des puits, ce qui est réputé une action bénéfique pour la communauté et confère à son auteur la qualité de juste (son nom signifie par ailleurs « juste »). Conformément à l'éthique du judaïsme, le juste est récompensé pour ses actions ; *a fortiori* (le principe du *qal va-homer*) ses bonnes actions ne peuvent pas aboutir à des résultats contraires à leur nature.

Cette *baraïtha* est une application de l'énoncé théorique de *Baba Bathra* 12a : « Mais peut-être cet homme n'est-il qu'un aveugle qui trouve l'ouverture ! Mais ne donne-t-il pas de raisons ? » Rabbi Hanina ne se tient pas pour un prophète agissant comme un aveugle : il fournit des raisons. Dans un texte appartenant au même cycle dit « de Rabbi

[10] Cette *baraïtha* fait partie d'un stock de légendes sur la vie de Hanina ben Dosa, un des rares « hommes saints » de la littérature rabbinique. Voir l'analyse de ce cycle par Vermes 1972–1973. Le thème de ce passage est repris dans deux autres endroits, *Berakhoth* 34b et *Eruvin* 63a, avec des changements qui éclairent un peu plus la problématique de la déduction rabbinique.

Hanina », *Berakhoth* 34b, il déploie un autre argument pour annoncer cette fois la guérison du fils de Rabbi Gamaliel : « Es-tu un prophète ? Il répondit : *Je ne suis pas prophète, ni fils de prophète*, mais j'ai reçu cette tradition (*mequbalni*) : si ma prière coule dans ma bouche, je sais qu'elle est acceptée ; mais sinon, je sais qu'elle est rejetée. » Le savoir est fondé cette fois sur un constat qui est, lui, validé par la tradition : l'erreur rituelle a des conséquences. La cohérence de la prière est un bon signe (*siman tov*), le balbutiement un mauvais signe (*siman raʿ*). L'épistémologie rabbinique n'est pas uniquement faite de constats empiriques, elle reconnaît la validité d'un corpus de doctrine reçu (la tradition). C'est ce qui résulte également du troisième texte de la famille, *Eruvin* 63a, qui a comme protagoniste Rabbi Éliézer, *tanna* des Ier et IIe siècles, disciple de Rabbi Yohanan ben Zakkaï :

> Rabbi Éliézer avait un disciple qui a formulé une décision légale en sa présence. Alors il dit à Ima Shalom, sa femme : « Je me demande s'il va vivre jusqu'à la fin de l'année. » Et de fait, il ne vécut pas jusqu'à la fin de l'année. Sa femme lui demanda : « Es-tu un prophète ? » À quoi il répondit : « *Je ne suis pas prophète ni fils de prophète*, mais j'ai reçu cette tradition : celui qui formule une décision légale en présence de son maître encourt la peine de mort. »

Ici encore, ce n'est pas une illumination qui fonde la prédiction, mais une démarche intellectuelle basée sur un corpus doctrinal. La déduction est ici simple ; elle n'implique pas d'interprétation comme dans *Yévamoth*, mais elle dénote le même refus de s'identifier à un mode de connaissance fondé sur l'arbitraire, l'intempestif et l'inspiration du moment. Si la prédilection pour le versant empirique était manifeste dans le refus du miracle, ici, dans le refus de la prophétie et l'exclusivité accordée à la tradition, c'est le versant théorique qui trouve sa place dans le système.

Nous constatons ainsi que les deux polémiques, sur la prophétie d'une part et sur le miracle d'autre part, se rejoignent. Les deux remettent en cause l'intervention directe de Dieu dans le monde : d'une part la possibilité de connaître la vérité sans la médiation de l'intellect, d'autre part l'éclosion dans le monde ici-bas de phénomènes surnaturels propres à influencer les règles de vie. D'une certaine façon, la prophétie est elle-même un miracle et d'ailleurs les auteurs bibliques ne s'y trompent pas, car, comme je l'ai déjà fait remarquer, le prophète, au même titre que le miracle, est un signe – *'ôt*. Les rabbins relèguent Dieu dans le lointain et limitent de façon drastique les mouvements dans un sens

comme dans l'autre : dorénavant, la connaissance divine est possible uniquement par la médiation du texte et de l'herméneutique.

Cette situation engendre toute une série de conséquences. On constate une mutation dans le concept de « signe » qui s'exprime non seulement par le changement terminologique mais surtout sémantique. Je vais maintenant m'attacher à montrer les grandes lignes de ce changement.

II. *Sur un nouveau « signe »*

Si le déferlement du merveilleux dans le monde est bloqué et si, par conséquent, le signe n'est plus compris comme un message à décrypter en provenance du – ou en rapport avec le niveau divin, on peut se demander si les rabbins reconnaissent à d'autres éléments la capacité de renvoyer à une réalité non apparente dans l'espace ou dans le temps. Nous avons vu leur préoccupation majeure de trouver à chaque affirmation une raison, à chaque information une explication. Il n'est pas rare de rencontrer dans le Talmud la phrase *Maʾi taʿamaʾ*, « Pour quelle raison ? ». Dans ce contexte, une preuve fait également office de signe : elle jalonne le chemin de la vérité. Les rabbins ne se limitent pas à ce type de sémiotique, même si elle influence l'ensemble de leur pratique[11]. Ils sont sensibles à la valeur prédictive de certains faits et s'interrogent sur le caractère licite ou illicite des pratiques de décryptage. Prend ainsi contour une autre controverse, ou un autre paradoxe, de la pensée rabbinique : celle qui porte sur la différence entre un signe licite, *siman*, et un signe illicite, *naḥash*.

Je viens d'introduire ainsi le nouveau terme qui traduit la notion de signe dans le corpus talmudique : *siman*, formé du grec σημεῖον. Cela ne signifie pas que le mot *ʾôt* disparaît complètement, et d'ailleurs il ne s'agit pas d'un simple remplacement lexical. Le nouveau mot remplit une nouvelle fonction, même si des glissements de sens peuvent exister sporadiquement entre *ʾôt* et *siman*[12], tout comme ils existent entre *siman* et *naḥash*. Mon objectif n'est pas de proposer une définition lexicale serrée de chacun des termes mentionnés. Je pars plutôt du constat que ces mots sont tous polysémiques : *ʾôt* arrive par exemple à désigner aussi la lettre de l'alphabet, sens qui s'ajoute à ceux déjà

[11] Nous verrons l'importance du caractère textuel du signe.
[12] Voir Becker 2002, *passim*.

connus par la Bible[13]. Mon propos est ici de produire quelques textes illustrant un changement d'optique qui me paraît manifeste dans le Talmud au sujet du rapport entre des faits et leurs significations. La démarche adoptée ne vise donc pas à établir une théorie générale du signe dans la littérature rabbinique, mais, plus modestement, à attirer l'attention sur des passages qui peuvent constituer une porte d'entrée vers une telle théorie ou un complément à des synthèses déjà existantes sur les pratiques divinatoires des rabbins[14]. J'analyserai trois longs extraits illustrant trois types de fonctions attribuées au signe dans notre corpus : la prédiction (*Hullin* 95b), la confirmation (*Haguiga* 15a), la révélation (*Gittin* 45a).

A. *La prédiction*

Le premier texte que je choisis de présenter est extrait de la Gemara du traité *Hullin* et, si on prend le parti de donner crédit aux attributions rabbiniques, il pourrait remonter à environ 220 de notre ère, contemporain encore de Rabbi Judah le Prince. Vu la *baraïtha* (origine tannaïtique) quasi programmatique qu'il intègre dans son discours ainsi que l'intérêt manifesté pour la formulation d'une définition du signe licite, il me semble opportun et édifiant de commencer par cet extrait-ci, *Hullin* 95b[15].

> Une fois Rav se dirigeait vers la maison de son beau-fils, Rabbi Hanan, lorsqu'il vit un bac venant dans sa direction. Il se dit : « Quand un bac se dirige vers quelqu'un, c'est le signe d'une bonne journée (*yoma tova*). » En arrivant à la porte il regarda à travers un espace dans la porte et vit accrochée la viande d'un animal. Il frappa à la porte et tout le monde vint à sa rencontre, même les bouchers. Mais Rav ne quitta pas des yeux la viande et leur dit : « Si c'est comme ça que vous prenez garde aux affaires, alors vous donnez aux enfants de ma fille de la viande interdite à la consommation (pas *casher*). » Et Rav ne mangea pas de viande. Mais pourquoi ? Si c'est à cause de la non-surveillance, on peut dire qu'il ne l'a pas quittée des yeux. Est-ce à cause de l'*omen* (*naḥash*) ? Mais Rav

[13] Cela témoigne à nouveau du processus de rationalisation et de textualisation qui a lieu à cette époque.

[14] Je pense surtout au livre de Veltri 1997 et à celui de Becker 2002.

[15] Les rabbins mentionnés dans ce passage sont : Rav, *amora* babylonien de 1re génération, IIIe siècle, fondateur de l'Académie de Soura, qui meurt en 247 ; il est un chaînon entre les *tannaïm* et les *amoraïm*. Hanan, *amora* babylonien de 3e génération, beau-fils de Rav Samuel, ou Mar Samuel, *amora* de 1re génération, IIIe siècle, qui dirige l'Académie de Néhardéa. Shimon ben Eléazar, *tanna* du IIe siècle, collègue de Judah le Prince. Rabbi Yohanan, *amora* palestinien de 1re génération, IIe siècle.

lui-même a statué : « Un *omen* qui n'est pas selon la forme prononcée par Éliézer, le serviteur d'Abraham (Gn 24, 14), ou par Jonathan, le fils de Saül (1 S 14, 9, 10), n'est pas considéré comme de la divination. » La raison est qu'il s'agissait d'un repas de libre choix (*seuʿdat reshut*), et Rav ne pouvait pas participer à un repas de libre choix.

Rav vérifiait à partir des bacs, Samuel vérifiait à partir d'un passage dans un livre et Rabbi Yohanan vérifiait à partir d'un verset prononcé par un enfant. Durant la vie de Rav, Rabbi Yohanan s'adressait ainsi à lui dans ses lettres : « Salutations à notre maître de Babylone. » Après la mort de Rav, Rabbi Yohanan s'adressait à Samuel ainsi : « Salutation à notre collègue de Babylone ! » Se dit Samuel : « N'y a-t-il aucun domaine dans lequel je sois son maître ? » Sur quoi il envoya à Rabbi Yohanan les calculs des mois intercalaires sur soixante ans. Mais Rabbi Yohanan dit : « Il sait simplement calculer ! » Alors Samuel écrivit et lui envoya treize chameaux chargés de questions sur des situations compliquées concernant la *trefah*. Dit Rabbi Yohanan : « Il est clair que j'ai un maître à Babylone ; je dois aller le voir. » Alors il demanda à un enfant : « Dis-moi, quel verset as-tu étudié aujourd'hui ? » Il répondit : « *Maintenant Samuel est mort* (1 S 28, 3). » Dit Rabbi Yohanan : « Cela signifie que Samuel est mort. » Mais ce n'était pas vrai. Samuel n'était pas mort, ceci arriva seulement pour que Rabbi Yohanan ne se tourmente pas.

Il est enseigné dans une *baraïtha* : Rabbi Shimon ben Eléazar dit : « Même si une maison, un mariage ou un enfant ne doivent pas être utilisés comme moyen de divination (*naḥash*), ils peuvent constituer des signes (*siman*). » Et Rabbi Eléazar ajouta : « Pourvu que l'issue soit trois fois identique, comme il est dit : *Joseph n'est plus, Shimon n'est plus et vous me prendriez Benjamin. Toutes ces choses se sont avérées à moi* » (Gn 42, 36)[16].

Le récit démarre autour du signe représenté par le bac : un objet habituel, du moins pour les Juifs de Babylone. La déduction de Rav ne part pas d'un fait extraordinaire mais s'inscrit plutôt dans une logique binaire : le bac se dirige-t-il ou non vers l'observateur ? Dans un premier temps, abstraction est faite dans le récit de la capacité de l'observateur à se déplacer et à se situer dans l'axe du bac : il n'est pas censé fabriquer son signe, encore moins le provoquer. Mais cette question taraude les rabbins et les rédacteurs vont provoquer le débat en insérant le doute à propos d'un sujet parallèle : la *trefah* et donc, la nourriture licite, cashère. Du fait de s'être fié au bac et d'avoir suivi un *naḥash*, Rav est passible d'interdit alimentaire – c'est l'une des hypothèses que les rédacteurs soumettent au crible des arguments. Ce

[16] Sens littéral : « C'est sur moi que tout cela retombe. » En hébreu : *ʿalai haiu kulana* où le verbe *haiah* désigne aussi l'accomplissement d'un signe.

doute est rapidement dissipé par le rappel de la définition que Rav lui-même avait donnée du signe licite, et c'est à ce moment précis que l'aspect lié à l'observateur entre en jeu : « Un *omen* qui n'est pas selon la forme prononcée par Éliézer, le serviteur d'Abraham (Gn 24, 14), ou par Jonathan, le fils de Saül (1 S 14, 9,10), n'est pas considéré comme de la divination. » Tant Éliézer que Jonathan étaient coupables d'avoir cherché le signe, autrement dit d'avoir posé une question et d'avoir défini les faits qui y répondraient, ce qui est contenu dans la formule « si x alors y, si non-x alors non-y »[17]. La tension retombe en fin de paragraphe lorsqu'on apprend que la vraie raison pour laquelle Rav s'est interdit de participer au repas de sa famille (un repas de libre choix) est le respect d'une *halacha* de *Pesahim* 49a : « Un homme illustre n'est pas autorisé à participer à un repas qui ne correspond pas à une *mitsva*. » Le premier acte s'achève ainsi, après avoir mis en question (c'est ici la véritable raison d'être du récit) la véridicité du signe (la journée était-elle réellement bonne ?) ainsi que l'objectivité et la neutralité du receveur (Rav avait-il cherché le signe ?).

Le deuxième acte poursuit le débat en reliant le signe à l'autorité. Ce paragraphe commence par personnaliser ce type de savoir en attribuant différentes lectures du signe à différents rabbins : Rav est le seul à choisir un signe non textuel, le bac, alors que Samuel et Yohanan se laissent guider l'un par un passage dans un livre, l'autre par un verset prononcé par un enfant. Je reviendrai sur la « textualité » du signe qui s'avère une constante dans l'approche rabbinique. À noter également le verbe « vérifier » (*bdq*) sur le sens duquel on peut s'interroger, car il contraste avec le verbe *yd'*, « savoir », employé par Éliézer et Jonathan dans leurs propos respectifs (voir *supra*). Faut-il sous-entendre une opposition de méthode entre « savoir » et « vérifier » ? Le contexte laisse penser que le degré d'intervention du sujet supposé par le verbe « savoir » est plus élevé que celui supposé par le verbe « vérifier ».

---

[17] Éliézer : « Et il dit : Éternel, Dieu de mon seigneur Abraham, fais-moi, je te prie, rencontrer aujourd'hui ce que je désire, et use de bonté envers mon seigneur Abraham ! Voici, je me tiens près de la source d'eau, et les filles des gens de la ville vont sortir pour puiser de l'eau. Que la jeune fille à laquelle je dirai : Penche ta cruche, je te prie, pour que je boive, et qui répondra : Bois, et je donnerai aussi à boire à tes chameaux, soit celle que tu as destinée à ton serviteur Isaac ! Et par là je connaîtrai que tu uses de bonté envers mon seigneur » (Gn 24, 12–14). Jonathan : « S'ils nous disent : Arrêtez, jusqu'à ce que nous venions à vous ! nous resterons en place, et nous ne monterons point vers eux. Mais s'ils disent : Montez vers nous ! nous monterons, car l'Éternel les livre entre nos mains. C'est là ce qui nous servira de signe » (1 S 14, 9–10).

Cette moindre implication subjective, que les rabbins ne perdent pas l'occasion de réitérer, ne parvient pas à masquer le conflit d'autorité entre personnalités et entre les deux centres de décision qui, à cette époque, tentent d'imposer l'unification des normes juives : la Palestine et Babylone. L'anecdote qui raconte comment Rabbi Yohanan (de Palestine) s'apprête à faire allégeance à Rav Samuel (de Babylone) mais y renonce en prenant appui sur la fausse prophétie du verset « Samuel est mort », est en réalité un récit étiologique. Il explique pourquoi le judaïsme palestinien a gardé son indépendance vis-à-vis du prestige en pleine croissance du judaïsme babylonien : tout est au fond un malentendu lié à un signe trompeur. Contrairement à l'interprétation vers laquelle oriente le verset, Samuel vit toujours : comme dans le premier paragraphe, la fiabilité du signe est une fois de plus remise en question. Cela évite à Rabbi Yohanan de « se tourmenter ». L'explication que donne Rachi de cette chute inattendue est liée aux tourments du voyage (voir son commentaire *ad loc.*). En réalité, le texte laisse la question ouverte et suggère même au lecteur que Rabbi Yohanan aurait pu être tourmenté par la rencontre avec Samuel. L'ambiguïté de la phrase ne fait que révéler l'équivoque de la situation, l'impossibilité ou le refus de donner priorité absolue au parti palestinien contre le parti babylonien. C'est la justesse de la décision de Rabbi Yohanan qui est en jeu : en le privant de la possibilité de mettre en acte son allégeance, on lui évite les tourments du retour sur son jugement. La légitimité est-elle du côté palestinien ou du côté babylonien ? La question reste ouverte.

Enfin, on notera aussi le type de savoir qui a impressionné finalement Rabbi Yohanan. Celui-ci raye d'un simple geste la capacité de Samuel à calculer les mois intercalaires pour les soixante ans à venir (« il sait simplement calculer »), alors qu'il s'incline devant son habileté à résoudre un nombre impressionnant de cas difficiles sur la *trefah*. On peut dire que c'est la capacité de Samuel à inventer des règles qui en impose et non l'art d'appliquer des règles déjà existantes. Le calcul mathématique est considéré comme étant moins prestigieux que la stipulation d'une *halacha*.

Le troisième paragraphe de notre extrait talmudique se veut une conclusion à l'ensemble des faits discutés auparavant. Avant tout, il faut préciser qu'il s'agit d'une *baraïtha*, une strate plus ancienne que les lignes qui précèdent et, de ce fait, censée jouir de plus d'autorité. Cette *baraïtha*[18] propose une définition et établit une distinction entre *siman*

[18] Même texte dans le Talmud de Jérusalem, *Shabbat* 6, 10.

et *naḥash*, mais cette distinction reste implicite : « Même si une maison, un mariage ou un enfant ne doivent pas être utilisés comme moyen de divination (*naḥash*), ils peuvent constituer des signes (*siman*). » Cela rejoint peut-être la distinction entre « vérifier » et « savoir » (voir *supra*), mais les termes restent flous. Le fragment s'achève par un midrash sur la triple répétition du signe, condition qui fonde sa fiabilité : « Pourvu que l'issue soit trois fois identique, comme il est dit : *Joseph n'est plus, Shimon n'est plus et vous me prendriez Benjamin. Toutes ces choses se sont avérées à moi* (Gn 42, 36). »

Le long passage dont je viens de terminer l'analyse, tout en étant centré sur le caractère prédictif du signe, a de nombreuses facettes et comporte de multiples problématiques. Il exprime tout d'abord le doute permanent des rabbins au sujet du signe, leur difficulté à le définir et à donner des critères solides pour le distinguer de la divination et, implicitement, de l'idolâtrie. Les tentatives de Rabbi Shimon, de Rabbi Éliézer et de Rav pour définir cette notion s'avèrent inopérantes. Compte tenu de cette ambiguïté qui laisse l'issue ouverte, le signe sert aussi d'instrument étiologique : il sert à justifier l'origine d'un conflit de pouvoir dont le résultat est partiel et insuffisamment appuyé idéologiquement. Enfin, le signe est souvent un texte : soit un verset biblique, soit un passage plus étendu. Ceci n'est pas pour nous surprendre : il s'agit simplement d'une autre illustration de la prééminence du principe herméneutique chez les rabbins.

B. *La confirmation*

Le deuxième extrait talmudique, *Haguiga* 15a, tout en illustrant une fonction différente du signe, la confirmation d'un fait déjà connu, prolonge un des aspects déjà rencontrés dans *Hullin* 95b : la valeur de l'énoncé. Le signe est ici le « verset du jour » prononcé par un enfant.

> Les rabbins ont enseigné dans une *baraïtha* : Une fois Aher faisait du cheval un jour de sabbat et Rabbi Meïr marchait derrière lui pour apprendre la Torah de sa bouche. Aher lui dit : « Meïr, rentre ! car j'ai déjà mesuré les traces du cheval et les limites du sabbat s'arrêtent ici. » Celui-ci lui répliqua : « Toi aussi, rentre ! » Aher répondit : « Ne t'ai-je pas dit que j'ai entendu de derrière le Rideau : "*Revenez, enfants rebelles* (Jr 3, 14, 22), sauf Aher[19]" ? »

[19] Aher est l'un des quatre qui entrèrent dans le *Pardès*, voir *infra*, n. 21. Le verset Jr 3, 22 mentionne le pardon de celui qui, comme Aher, ne suit pas la voie juste : « Revenez, enfants rebelles, Je pardonnerai vos infidélités […]. »

> Mais Rabbi Meïr réussit à le convaincre et l'amena dans une maison d'étude où Aher demanda à un enfant : « Dis-moi ton verset ! » L'enfant répondit : « *Il n'y a pas de paix pour le méchant !* (Is 48, 22) » Il l'amena alors dans une autre maison d'étude où Aher demanda à un enfant : « Récite-moi ton verset ! » et l'enfant répondit : « *Quand tu te laverais avec du nitre, Quand tu emploierais beaucoup de potasse, Ton iniquité resterait marquée devant moi, Dit le Seigneur, l'Éternel* (Jr 2, 22). » Rabbi Meïr l'amena dans une autre maison d'étude où Aher demanda à un enfant : « Récite-moi ton verset ! » et l'enfant répondit : « *Et toi, dévastée, que vas-tu faire ? Tu te revêtiras de cramoisi, tu te pareras d'ornements d'or, Tu mettras du fard à tes yeux ; Mais c'est en vain que tu t'embelliras ; Tes amants te méprisent, Ils en veulent à ta vie* (Jr 4, 30). » Il l'amena dans une autre maison, dans treize maisons en tout : tous ont cité dans le même sens. Quand il demanda au dernier de réciter son verset, l'enfant répondit : « *Et Dieu dit au méchant : Quoi donc ! tu énumères mes lois, et tu as mon alliance à la bouche ! [Toi qui hais les avis et qui jettes mes paroles derrière toi !]* (Ps 50, 16–17) » Mais cet enfant bégayait et il a prononcé son verset *Dieu dit à* Él*isha* (Élisée) [et non *rasha* (méchant)]. Certains disent que Aher, ayant un couteau sur lui, l'a coupé (le verset) et l'a envoyé aux treize écoles. D'autres disent qu'il s'est seulement dit : « Si j'avais eu un couteau sur moi je l'aurais coupé. »

Nous avons ici un bel exemple de la technique la plus répandue dans la littérature rabbinique : le message véhiculé par le verset du jour lorsqu'il est prononcé par un enfant : *Psoq li psuqekha !*, « Récite-moi ton verset ! ». Cet extrait fait partie de ce qu'on pourrait appeler le cycle d'Élisha ben Abuya, un ensemble de textes d'origine et d'orientation différentes, construisant la biographie de l'apostat et du pécheur emblématique de la littérature rabbinique. La façon dont ce cycle s'est constitué et les différentes positions idéologiques dont cette évolution témoigne ont été magistralement éclairées par Alon Goshen-Gottstein dans son livre *The Sinner and the Amnesiac : The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Eliezer ben Arach*[20]. Notre commentaire ne peut que puiser abondamment dans cet ouvrage qui reconstitue sous nos yeux la naissance de l'archétype Aher. Autour de ce personnage s'articule la question centrale pour toutes les générations de *tannaïm* et d'*amoraïm*, à savoir le statut de la Torah et sa prééminence vis-à-vis du rituel. Car Aher est à la fois l'Autre[21] et le Maître qui, via

[20] Goshen-Gottstein 2000. Discussions aussi chez Gray 2003 ; Subtelny 2004 ; Davila 1996.

[21] L'origine de ce sobriquet est difficile à établir. Certains passages talmudiques indiquent l'association entre Élisha ben Abuya et « Aher ». *TJ Haguiga* 2, 1, 77b ; *TB Kidushin* 39b ; etc. Pour une analyse détaillée, voir Goshen-Gottstein 2000, 62 sq.

son disciple Rabbi Meïr, arrive à imposer sa Torah dans le Ciel[22]. Cela signifie qu'en dépit de ses transgressions et de son mode de vie ignorant les règles juives, son enseignement perdure et est autorisé à intégrer la Tradition. Comme le fait remarquer Goshen-Gottstein, le passage qui clôt le cycle babylonien d'Élisha ben Abuya est similaire au célèbre passage sur le four d'Aknaï et la dispute entre Rabbi Éliézer et ses confrères. Je me demande cependant si une lecture idéologique de cette biographie ne pourrait pas être complétée par une lecture anthropologique : Élisha ben Abuya semble bien correspondre à l'archétype mythique du *trickster*. Comme le *trickster*, Élisha est à la fois transgresseur et normatif, et on peut s'interroger sur sa fonction médiatrice.

Avant de procéder à l'analyse, il est utile de rappeler deux remarques d'ordre historique faites par Goshen-Gottstein : le caractère pseudo-tannaïtique du texte qui serait donc une fausse *baraïtha* et la coupure entre les deux paragraphes qui ne proviendrait pas du même auteur. Les arguments de Goshen-Gottstein ne sont pas négligeables et, avec toutes les précautions à prendre en matière d'histoire littéraire talmudique, ils me paraissent convaincants[23].

Le texte commence par mettre en scène une situation symbolique et par poser une question fondamentale : la marche vers les limites est-elle inéluctable et sans retour ? La chevauchée un jour de sabbat symbolise, dans la *halacha*, le refus de la Torah. De même, la position assignée à Rabbi Meïr, celle d'un serviteur aux pieds de son maître, fait pendant au passage qui autorise un serviteur à déclarer l'interdiction de chevaucher un jour de sabbat : les vrais rôles sont inversés. Enfin, le premier paragraphe explique le parcours d'Aher en termes de destin et fait remonter sa transgression, ou son scepticisme, à l'épisode de sa visite dans le *Pardès*[24] : c'est là que la voix céleste a prononcé la sentence : « Revenez, enfants rebelles, sauf Aher ! »

Le deuxième paragraphe met en scène la tentative de contrebalancer une décision divine par le destin. Une voix céleste, *Bat qol*, ne peut être annihilée ou contredite que par une autre *Bat qol*. Le procédé mantique auquel font appel les rédacteurs est connu sous le nom de *Bat qol* :

---

[22] Voir la fin du long passage sur la vie d'Aher dans *Haguiga* 15ab.

[23] Goshen-Gottstein 2000, 142.

[24] Selon une tradition tannaïtique, Élisha ben Abuya fait partie des quatre sages qui ont pénétré dans le *Pardès*, le Verger céleste qui représente l'espace où s'acquiert la connaissance ultime de Dieu. Cette tradition a été par la suite retravaillée et réinterprétée de manière spécifique par le Talmud babylonien et par le Talmud palestinien ; voir Goshen-Gottstein, 2000, *passim*.

il s'agit de l'énonciation par un enfant du verset étudié dans la journée. Qu'est-ce que peut valoir, à cette époque, une parole divine ? La seule réponse possible est : les paroles divines déjà prononcées, autrement dit la Bible. La prophétie a, certes, été donnée aux enfants, mais elle se résume à répéter des paroles révélées et n'autorise pas une nouvelle révélation. Cela est consistant avec d'autres assertions rabbiniques qui voient les prophètes comme simples répétiteurs : ils ne peuvent pas innover. La fonction attribuée ici au signe produit par la prophétie d'un verset biblique est celle de *confirmer* à la fois une information et un destin. La *prophétie* n'est plus censée annoncer un événement inconnu, *prédire*, mais *confirmer*. C'est un changement d'optique considérable qui mérite d'être souligné.

Rabbi Meïr et Élisha ben Abuya visitent ensemble treize écoles, ce qui est symbolique d'un cycle complet d'études. Les treize enfants confirment par différents versets le décret divin, tandis qu'un quatorzième semble réconforter Rabbi Meïr dans son effort de démontrer que « le retour » est possible. En citant le Ps 50, 16–17, l'enfant rend claire la distinction entre pratique juive et enseignement de la Torah : si, en ce qui concerne la pratique rituelle (symbolisée par le sabbat[25]), Aher est conscient de son destin assigné par une décision divine de non-retour, il ne conçoit pas qu'on l'exclue de la réflexion sur la Torah. Et de fait, la fin de son cycle biographique lui donne raison, car son enseignement sera au bout du compte reconnu. Aher considère ce verset digne d'être envoyé aux autres treize écoles en tant que véritable prophétie et véritable position doctrinale. Elle repose néanmoins sur une erreur de prononciation.

Dans ce deuxième passage, le traitement du signe, prenant ici la forme du verset du jour, est différent de celui que je commentais précédemment, tant par la fonction que par le contenu. Le signe n'annonce plus l'inconnu mais confirme le connu. Il ne prend plus la forme d'un objet ou d'un événement mais d'un texte. Il ne s'inscrit plus dans une logique de déduction binaire mais il participe de la prophétie. Les enjeux idéologiques des deux textes sont différents aussi : l'un est autoréflexif, s'interroge sur la définition et les ambiguïtés du signe, l'autre table sur la question de la prééminence de la Torah. Avec

[25] Un symbole en renferme un autre, car le sabbat renvoie lui-même à la vie dans le monde à venir.

le troisième texte, nous explorons une autre facette du signe dans la culture rabbinique : la fonction « révélatrice ».

C. *La révélation*

L'extrait choisi pour illustrer la fonction « révélatrice » du signe provient lui aussi de la Gemara du Talmud de Babylone et met en scène des héros de la période amoraïque. Cette fonction « révélatrice » était déjà manifeste au début de cet article, lorsque des signes-preuves étaient recherchés pour démontrer le caractère « prophétique » des Sages. Le texte ci-dessous (*Gittin* 45a) vient enrichir cette problématique en posant la question de la polysémie du signe.

> Les filles de Rabbi Nahman pouvaient faire tourner le chaudron les mains nues, quand il était en train de bouillir. Rabbi Illish était étonné par cela car il se disait qu'il était écrit ainsi : « *J'ai trouvé un homme entre mille ; mais je n'ai pas trouvé une femme entre elles toutes* » (Qo 7, 28). Et voici les filles de Rabbi Nahman ! Il leur est arrivé un malheur et elles ont été emmenées en captivité ; et lui avec elles. Un jour, un homme assis à côté de lui comprenait le langage des oiseaux. Un corbeau est venu vers lui et Rabbi Illish demanda à l'homme : « Que dit-il ? » Celui-ci lui répondit : « Illish, enfuis-toi ! Illish, enfuis-toi ! » Illish s'est dit : « Le corbeau est un oiseau trompeur », et il n'eut pas confiance en lui. Alors une colombe est venue et l'appela. Il demanda à nouveau ce qu'elle disait. Et l'homme lui dit : « Illish, enfuis-toi ! Illish, enfuis-toi ! » Illish réfléchit : « La communauté d'Israël est comparée à une colombe (Ct 5, 2). Cela signifie qu'un miracle sera accompli pour moi. J'irai voir les filles de Rabbi Nahman. Si elles ont conservé leur vertu, je les emmènerai avec moi. » Il se dit : « Les femmes racontent leurs histoires en privé. » Et il les entendit dire : « Ces hommes sont nos maris, tout comme ceux de Néhardéa l'étaient. Disons à ceux qui nous ont capturées de nous amener loin d'ici pour que nos maris ne viennent pas nous racheter et nous libérer. » Rabbi Illish se leva et s'enfuit avec l'autre homme. Un miracle fut accompli pour lui et il put traverser le fleuve. Mais l'autre homme fut rattrapé et tué. Quand les filles de Rabbi Nahman rentrèrent il dit : « Elles faisaient tourner le chaudron par sorcellerie. »

Une vraie théorie du signe se dégage de ce récit dont il ne faudra pas réduire la signification à un fait édificateur en matière de *halacha*. Il déploie plutôt une critique du « signe hors contexte » et démontre les échecs d'une telle démarche. Pour ce faire, l'auteur-rédacteur commence par mettre en scène l'étonnement provoqué par un fait jugé *a priori* non seulement miraculeux mais impossible : les filles de Rabbi Nahman sont capables de faire tourner un chaudron les mains nues ! La raison qui rend Rabbi Illish incrédule est *son contexte à lui*, autre-

ment dit ce qu'il connaît de par son étude : la Bible envisage cette situation pour un homme mais non pour une femme. Le geste des filles de Rabbi Nahman suscite donc un trouble de la connaissance qui s'avérera être un trouble de l'interprétation.

Le deuxième épisode du récit déplace les protagonistes en captivité. La captivité est l'élément charnière entre la partie *halachique* et *aggadique* de ce passage, mais elle est également le symbole du vacuum culturel. C'est dans ce contexte que Rabbi Illish est amené à interpréter un autre couple de signes : le corbeau et la colombe qui, chacun, lui conseillent de s'enfuir. Muni de son pré-savoir, Rabbi Illish ne donne crédit qu'à la colombe, oiseau réputé de bon augure dans la tradition biblique (c'est elle qui annonce à Noé la fin du déluge). Cette clarification va aider Rabbi Illish à comprendre le cas des filles de Rabbi Nahman en les soumettant à l'épreuve de vérité : il va chercher à savoir si elles ont perdu ou conservé leur vertu. Pour une fois, la vérité, ici de nature privée et ne produisant pas de signe, est obtenue par une expression directe, par un énoncé non ambigu. Et c'est cette vérité véhiculée par un énoncé simple, sans équivoque, qui autorise une juste interprétation des faits en amont : les filles de Rabbi Nahman avaient agi par sorcellerie et non par un miracle qui, de par la tradition, est signe de vertu.

Le signe est d'abord complètement trompeur (le chaudron tourné les mains nues) et ensuite semi-trompeur (le compagnon de Rabbi Illish ne bénéficie pas du miracle et meurt). Pour être « informatif », il doit être placé dans un contexte et interprété à la lumière des données déjà connues. Par ailleurs, ce petit fragment comporte une touche d'ironie dans la mesure où les choses les plus intimes, les plus cachées, sont révélées non par des signes mais par des énoncés dont la signification est immédiate.

Comme dans le premier fragment analysé, dans *Gittin* 45a aussi le scepticisme vis-à-vis du signe est manifeste. Si dans *Hullin* 95b c'était la définition même du signe qui taraudait les rabbins, ici on met en doute sa valeur épistémologique de porteur de connaissance. Dans chacun des trois fragments analysés, l'épistémologie rabbinique déploie ses doutes, est en quête et tente incessamment de se pourvoir de critères et de définitions. C'est justement ce processus que j'ai voulu mettre en évidence.

La polémique est un trait constitutif du corpus talmudique. La discussion, la controverse, le paradoxe sont la substance même des écrits

rabbiniques, palestiniens comme babyloniens. Le sujet traité ici n'est qu'une illustration supplémentaire de ce phénomène culturel et de cette forme d'expression. Mon objectif n'était donc pas celui d'établir une synthèse mais de déceler quelques grandes lignes, quelques thèmes forts qui se dégagent en matière de pratique de la connaissance. Ayant voulu intégrer la problématique du signe dans une perspective plus large de l'épistémologie rabbinique, je l'ai traitée en parallèle ou en contraste avec la prophétie et le miracle qui sont deux révélateurs « épistémologiques ». Prend ainsi contour toute une idéologie qui tend à séparer de plus en plus les domaines d'intervention divine de ceux de l'homme : prophétie et miracle sont généralement renvoyés dans un passé idéal. Associés dans l'imaginaire à ce qui est arbitraire et extraordinaire, la prophétie et le miracle représentent plutôt des valeurs inquiétantes pour une culture qui est en train de se doter de normes.

Cependant les rabbins ne bâtissent pas non plus une science des signes selon les modèles antiques de l'astrologie ou de l'hépatoscopie. Ils ont des doutes dans ce domaine aussi : sous quelles conditions de production et d'application un signe demeure-t-il licite et significatif ? Ils tentent à la fois des définitions et des expériences, chaque entreprise débouchant sur un scepticisme encore plus profond. La conclusion, en ce qui concerne l'épistémologie rabbinique, n'est finalement pas originale : elle met en exergue une fois de plus la science des signes textuels, que les rabbins développent comme personne auparavant. Il n'est peut-être pas un hasard que le mot *'ôt*, chargé d'un sens biblique très fort, soit transposé à la lettre de l'alphabet : la connaissance est une entreprise d'herméneutique textuelle.

Bibliographie

Alexander, P. S. 1995, « "A Sixtieth Part of Prophecy" : The Problem of Continuing Revelation in Judaism », dans Davies, Harvey & Watson (éd.) 1995, 414–433.

Auld, A. G., 1983, « Prophets through the Looking Glass. From Writings to Moses », *Journal for the Study of the Old Testament* 27, 3–23.

Becker, M. 2002, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Maggie und Dämonismus*, Tübingen : Mohr Siebeck.

Caroll, R. P. 1983, « Poets Not Prophets », *Journal for the Study of the Old Testament* 27, 25–31.

Davies, J., Harvey, G. & Watson W. G. E. (éd.) 1995, *Words Remembered Texts Renewed. Essays in Honour of John F. A. Sawyer*, Sheffield : Sheffield Academic Press.

Davila, J. R. 1996, « The "Hodayot" Hymnist and the Four Who Entered Paradise », *Revue de Qumrân* 17/1–4, 457–478.

Eilberg-Schwartz, H. 1990, « Creation, Classification, and the Genealogy of Knowledge », dans Id., *The Savage in Judaism : an anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*, Bloomington-Indianapolis : Indiana University Press.
Goldberg, S.-A. 2004, *La Clepsydre II. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, Paris : Albin Michel.
Gonçalves, F. 2001, « Les prophètes écrivains sont-ils des nby'ym ? », dans Michèle Daviau, Wevers & Weigl (éd.) 2001, I, 144–185.
Goshen-Gottstein, A. 2000, *The Sinner and the Amnesiac. The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Eliezer ben Arach*, Stanford : Stanford University Press.
Gray, A. 2003, « Is Critical Rabbinic Biography Possible ? », *Prooftexts* 23/3, 376–382.
Greenspahn, F. 1989, « Why Prophecy Ceased ? », *Journal of Biblical Literature* 108/1, 37–49.
Levison, J. R. 1997, « Did the Spirit Withdraw from Israel ? An Evaluation of the Earliest Jewish Data », *New Testament Studies* 43/1, 35–57.
Michèle Daviau, P. M., Wevers, J. W. & Weigl, M. (éd.) 2001, *The World of the Aramaeans. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion*, 3 vol., Sheffield : Sheffield Academic Press.
Overholt, T. 1988, « The End of Prophecy », *Journal for the Study of the Old Testament* 42, 103–115.
Sommer, B. 1996, « Did Prophecy Cease ? Evaluating a Reevaluation », *Journal of Biblical Literature* 115/1, 31–47.
Subtelny, M. E. 2004, « The Tale of the Four Sages who Entered the "Pardes". A Talmudic Enigma from a Persian Perspective », *Jewish Studies Quarterly* 11/1–2, 3–58.
Urbach, E. 1946, « Matay pasqah ha-nebhua' ? », *Tarbiz* 17, 1–11 (en hébreu).
Veltri, G. 1997, *Magie und Halaka. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen : Mohr Siebek.
—— 1998, « On the Influence of "Greek Wisdom". Theoretical and Empirical Sciences in Rabbinic Judaism », *Jewish Studies Quarterly* 5/4, 300–317.
Vermes, G. 1972–1973, « Hanina ben Dosa », *Journal of Jewish Studies* 23, 28–50 ; 24, 51–64.

DU TIRAGE AU SORT (*QURʿA*) DANS LA LOI ISLAMIQUE

Mohammed Hocine Benkheira

Tirage au sort se dit en arabe *qurʿa*. Le mot n'est pas coranique. Comme on va le voir, le Coran, qui fait référence à des pratiques comme le *maysir* pour les condamner, n'évoque pas directement la pratique du tirage au sort. Dans la Tradition (*hadith*), en revanche, les références au tirage au sort sont nombreuses. Le mot a également un autre sens, bien étudié par Toufic Fahd[1] : il s'agit de la rhapsodomancie, procédure de divination qui s'appuie sur l'interprétation de phrases choisies de manière aléatoire dans des livres de référence (Homère, la Bible, le Coran, etc.). Il n'en sera pas question ici.

I. *Tirage au sort et jeu de hasard dans l'exégèse coranique*

Selon l'exégèse reçue, le Coran défend sévèrement la pratique des jeux de hasard (*maysir*) dans les versets 2, 219 et 5, 90[2]. Dans le verset 5, 3, il s'en prend à la bélomancie : il est défendu de « consulter le sort par les flèches » (*tastaqsimû bi-l-azlâm*). Selon T. Fahd, dans les deux cas, il s'agit de bélomancie.

D'après l'exégèse la plus répandue, le verset 2, 219 évoque les jeux de hasard illicites (*maysir*). À son sujet, on cite le propos suivant, attribué à Ibn ʿAbbâs (m. 68/692) : « Avant l'islam, les hommes faisaient des paris dont l'enjeu était leurs biens et leurs épouses ; celui qui gagnait le pari emportait les biens et l'épouse d'autrui. » De nombreuses autorités estiment que tous les jeux où il y a recours au hasard (*qimâr*), comme le trictrac (*nard*), le jeu d'échecs (*shatranj*) et même les jeux des enfants avec les osselets (*kiʿâb*) et les noix (*jawz*) relèvent du *maysir* et sont donc prohibés. Toutefois, les paris (*rihân*) qui ont trait aux courses de chevaux ainsi que le tirage au sort, alors même que le hasard y joue un rôle déterminant, ne sont pas considérés comme illicites. Ces autorités sont ʿAlî (m. 40/661), Ibn ʿAbbâs (m. 68/692),

[1] Fahd 1966, 214–219.
[2] Voir à ce sujet Fahd 1991.

Mujâhid b. Jabr (m. 104/722), Ibn Sîrîn (m. 110/728), Hasan al-Basrî (m. 110/728), Ibn al-Musayyab (m. 94/712), ʿAtâ' (m. 114/732), Qatâda (m. 117/735), Muʿâwiya b. Sâlih (m. 158/774) et Tâwûs b. Kaysân (m. 106/724). Quant à Mâlik (m. 179/795), il soutient qu'il y a deux types de *maysir* : distractif (*lahw*) et jeu de hasard (*qimâr*). Seul ce dernier est condamné. On fait dire à ʿAlî : « Le jeu d'échecs est le *maysir* des Perses[3]. » Selon le lexicographe Jawharî (m. 400/1009), le *maysir* désignait au départ l'enjeu du pari, à savoir le dromadaire qui avait été débité et dont les morceaux devaient être répartis entre plusieurs partenaires[4].

Dans le verset 5, 3, il s'agit, selon Qurtubî (m. 672/1272), d'une pratique qui consiste à aider un individu à prendre une décision. On prend trois flèches, on identifie chacune par une marque correspondant à un choix (action, non-action, neutre), ensuite on les introduit dans un sac avant d'en prendre une au hasard. Si on tire la flèche « neutre », on recommence l'opération. Selon le juriste et exégète mâlikite, cette pratique est semblable au recours à l'astrologie, tenu pour une faute religieuse : il lui oppose le verset 31, 34 (« nulle âme ne sait ce qu'elle gagnera demain »)[5].

Dans le Coran, la racine *Q R* ʿ apparaît, mais sans aucun lien avec le rituel du tirage au sort. Pourtant, les exégètes du Coran soutiennent que le verset 3, 44 fait référence au tirage au sort en relation avec l'histoire de Marie, mère de Jésus. Les prêtres tirèrent au sort pour déterminer lequel d'entre eux devait s'occuper d'elle dans le Temple, quand elle décida d'observer une retraite spirituelle. Le sort désigna Zacharie qui était l'époux de sa tante maternelle, donc un parent par alliance du côté maternel[6]. Ce dernier avait réclamé cette tutelle au nom de ce lien de parenté mais en vain : on dut recourir à un tirage au sort. « Ils partirent au nombre de vingt-sept et se dirigèrent vers une rivière dans laquelle ils jetèrent leurs calames, dont ils se servaient pour écrire le texte de la Révélation, en convenant que celui dont le

---

[3] Cette condamnation du jeu d'échecs mise dans la bouche de ʿAlî a une certaine saveur, puisqu'il est considéré par les chiites comme le premier Imâm (dans une série qui en comprend généralement douze) et que ces derniers tiennent le jeu d'échecs pour parfaitement licite !

[4] Qurtubî, *Ahkâm* III, 36. Cette explication est pertinente car il s'agit d'une pratique fort répandue dans le monde rural. Quand on veut manger de la viande, on se cotise pour acheter une victime. Une fois celle-ci mise à mort et débitée, on recourt au tirage au sort pour attribuer à chacun sa part.

[5] Qurtubî, *Ahkâm* VI, 40.

[6] Sur le tirage au sort de Zacharie, voir Luc 1, 9.

calame s'élèverait, celui-là l'emporterait. Ils les jetèrent trois fois et chaque fois le calame de Zacharie s'élevait au-dessus de l'eau, alors que ceux des autres s'enfonçaient. Ce fut donc Zacharie qui se chargea de Marie.» Ce récit, donné par Râzî[7], a une portée anthropologique évidente: la revendication de Zacharie, qui avait avancé l'argument de la parenté, est confortée par l'issue du tirage au sort. Si on admet que cette dernière coïncide avec la volonté divine, alors il n'est pas abusif de considérer que Dieu veille sur la parenté et les liens du sang. La tutelle, notamment d'une jeune femme, ne saurait être confiée à un étranger alors qu'elle a des parents vivants.

Le mâlikite Qurtubî (m. 672/1272) écrit à ce sujet:

> Plusieurs docteurs mâlikites tirent argument de ce verset pour tenir le tirage au sort pour légitime (*iṯbât*). C'est le fondement dans notre Loi pour celui qui recherche l'équité (*'adl*) lors d'un partage (*qisma*). Le recours au tirage au sort est une *sunna* chez la grande masse des juristes pour départager ceux qui invoquent des preuves égales dans le but d'être juste et pour que leurs cœurs se rassérènent et que le doute s'écarte de celui qui assure le partage [entre les personnes en conflit]. Par ce moyen aucune des parties ne sera avantagée aux dépens de l'autre si l'objet du partage est d'un genre unique, selon le Livre et la Sunna. Abû Hanîfa (m. 150/767) et ses disciples ont rejeté le recours au tirage au sort, de même qu'ils ont rejeté les traditions prophétiques qui y ont trait. Ils ont soutenu que le tirage au sort était comparable au pari (*azlâm*)[8], que le Coran condamne[9].

De façon générale, les juristes qui se réclament d'Abû Hanîfa rejettent non seulement le recours au tirage au sort, mais également toute autre procédure irrationnelle. Ils préfèrent de loin l'application de règles abstraites, définies préalablement. Par exemple, en cas de litige à propos de la paternité d'un enfant, les hanafites préfèrent tenir compte de ce qui est avantageux pour l'enfant: ainsi, s'il est revendiqué simultanément par un homme libre et un esclave, le juge devra reconnaître qu'il est l'enfant du premier, car il vaut mieux pour lui être présumé né libre qu'esclave[10].

---

[7] Voir Arnaldez 1980, 53.

[8] *Zalam*, pl. *azlâm*: flèche non garnie de plumes, employée par les anciens Arabes dans les paris et le tirage au sort.

[9] Qurtubî, *Ahkâm* IV, 56.

[10] Kâsânî, *Badâ'i'* VI, 373.

Le tirage au sort apparaît également dans l'histoire de Jonas (37, 139–141), mais les exégètes ne donnent guère de détails à ce sujet, si ce n'est que Jonas, après avoir tiré au sort, a perdu.

Si ces exégèses sont recevables, il faut en déduire que dans le Coran, le tirage au sort est en concurrence avec d'autres procédés divinatoires, tenus eux pour illicites.

II. *Le tirage au sort dans la* Sunna

Dans la tradition prophétique, les références au tirage au sort sont bien plus nombreuses et plus explicites. La racine y est également bien plus présente. Les formes verbales *aqraʿa* et *iqtaraʿa*, de même que le substantif *qurʿa*, y sont attestés de nombreuses fois.

On procède au tirage au sort grâce à des sceaux (ou bagues) : on les met dans un sac, ensuite le vainqueur sera celui dont on tirera le sceau. On peut également se servir de bouts de papier ou de bouts de bois semblables à des flèches, sur lesquels on aura tracé des inscriptions[11].

Selon une anecdote célèbre, lors de son arrivée à Médine, Muhammad refuse de choisir l'endroit où il édifiera sa mosquée et laisse sa chamelle en décider[12]. Cependant, cet exemple n'est jamais cité comme un cas de tirage au sort. Muhammad se servait également du tirage au sort à la veille d'un voyage pour déterminer laquelle de ses épouses l'accompagnerait[13].

Dans une tradition, Muhammad intervient pour corriger de manière autoritaire la décision prise par un mourant : ce dernier, qui possédait six esclaves, avait décidé de les affranchir tous les six. Or c'était son unique bien. La tradition ne le dit pas, mais il avait très probablement des héritiers. Si les esclaves étaient tous affranchis, les héritiers ne recevraient rien. Le prophète Muhammad, auquel on rapporte le fait, décide d'y remédier. Il annule l'affranchissement et divise le groupe des esclaves en trois paires. Ensuite, il fait procéder à un tirage au sort : deux esclaves seulement sont affranchis. Pour finir, il réprimande le mourant pour son radicalisme[14]. Cette tradition, outre

---

[11] Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Turuq* 249.

[12] Ibn Hishâm, *Sîra* II, 102–103.

[13] Bukhârî, *Sahîh*, n° 2593 ; Muslim, *Sahîh*, n° 2770 ; Tirmidhî, *Sunan*, n° 1364 ; Nasâ'î, *Sunan*, n^os^ 163–164.

[14] Muslim, *Sahîh*, n° 1668 ; Tirmidhî, *Sunan*, n° 1364 ; Abû Dâwûd, *Sunan*, n^os^ 3958–3961.

qu'elle légitime l'usage du tirage au sort, s'insurge contre une certaine utopie. De ce cas, Ibn Hanbal (m. 241/855) a conclu que si un homme décidait d'affranchir l'un de ses esclaves et s'il mourait sans désigner celui qui serait affranchi, ses héritiers devraient tirer au sort entre ses esclaves afin de déterminer lequel devrait être affranchi. De même, si un homme qui avait plusieurs épouses décidait d'en répudier une, sans toutefois donner le nom de celle-ci ou en oubliant de la nommer, on devrait procéder par tirage au sort pour la désigner. Selon Ibn Hanbal, le tirage au sort est un procédé tout à fait valable en matière de répudiation. S'agissant de ce cas d'école, Mâlik n'était pas de cet avis : il estimait que toutes les épouses étaient ainsi présumées répudiées[15].

Ibn Hanbal était partisan d'attribuer une place importante au tirage au sort comme mode de résolution de nombreux litiges. Il était ainsi d'avis qu'on devait l'utiliser pour départager des acheteurs en commun. Il pensait qu'on devait y recourir y compris dans le domaine cultuel, comme quand il s'agit de départager deux candidats pour la fonction de muezzin. Un jour, un de ses disciples suggère en sa présence le recours à une procédure qui ressemble à un vote de l'assemblée des orants pour résoudre ce genre de différend. Ibn Hanbal rejette l'élection du muezzin et maintient qu'il doit être choisi à l'issue d'un tirage au sort, s'il y a plusieurs prétendants. En revanche, il n'était pas favorable au choix de l'imâm, chargé de diriger la prière, par tirage au sort. Car, dans ce cas, il craignait que le sort ne désignât celui qui n'était pas aimé par la majorité, or il est blâmable que dans leur prière les fidèles soient dirigés par un individu qu'ils détestent. Dans le litige au sujet de l'appel à la prière, il envisageait également une autre solution : on peut répartir les appels à la prière entre les prétendants[16]. Le tirage au sort n'est donc pas valide dans tous les cas : il faut qu'il y ait égalité formelle entre les concurrents. La volonté de ces derniers n'est pas une condition nécessaire, puisque des esclaves peuvent être affranchis ou des épouses répudiées sur cette base. Il y a une différence essentielle entre le muezzin et l'imâm : le premier assume une fonction technique (il n'est à aucun moment question de la beauté ou non de la voix), le second occupe une position de pouvoir.

---

[15] Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Turuq* 252.

[16] Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Turuq* 271. On rapporte que Muhammad lui-même fit tirer au sort entre deux hommes qui se disputaient au sujet de l'appel à la prière.

Selon une autre tradition, Muhammad proposa aux membres d'un clan (*qawm*), dans une affaire qui n'est pas précisée, de prêter serment. Comme ces personnes n'étaient pas toutes tenues de prêter serment, il ordonna qu'on tirât au sort pour savoir qui prêterait serment au nom de tous.

Deux hommes se sont opposés au sujet de biens quelconques. Ils sont allés voir Muhammad pour qu'il rende un jugement ; toutefois, aucun des deux ne pouvait invoquer en sa faveur une preuve (*bayyina*). Il fit tirer au sort pour savoir qui prêterait serment.

Les juristes soutiennent au sujet de tous ces cas que l'on doit recourir au tirage au sort s'il existe une égalité entre des plaignants.

Dans le droit musulman, l'École hanbalite semble être la plus favorable au recours au tirage au sort. Le docteur hanbalite Al-Khallâl a même composé un traité au sujet du tirage au sort dans son *Jâmiʿ*. Les adversaires de l'usage du tirage au sort dans le droit le qualifient de *qimâr*, c'est-à-dire de jeu de hasard, condamné par le Coran. Interrogé à ce sujet, Ibn Hanbal (m. 241/855), outré, récuse une telle assimilation : comment le Prophète pouvait-il user d'un procédé illicite ? Selon lui, le tirage au sort permet d'atteindre la justice (*al-haqq*). On cite un nom parmi les adversaires du tirage au sort : Yahyâ Ibn Aktham (m. 242/857) qui fut juge à Basra, puis à Baghdâd sous le calife Al-Ma'mûn[17]. Même si Al-Khâtib al-Baghdâdî le présente comme un sunnite (« Yahyâ, écrit-il, était étranger à toute hérésie et adhérait à la doctrine des partisans de la Sunna »), sa réputation semble avoir beaucoup souffert : on lui reprochait son penchant pour les beaux garçons, l'envie qu'il éprouvait en présence de plus savants que lui, sa dureté même. Alors qu'il était juge d'Al-Ma'mûn et avait une certaine influence dans la cour de ce dernier, il était, contre toute vraisemblance, présenté comme un adepte de la doctrine sunnite au sujet du Coran. On lui fait dire : « Le Coran est la parole de Dieu. Celui qui soutient qu'il est créé doit se repentir ; sinon, je le ferai mettre à mort[18]. » Même Ibn Hanbal témoigne en sa faveur : « Je ne lui connais pas d'opinion hérétique », aurait-il dit. Ibn Aktham se serait également opposé

[17] Ce calife, qui avait des sympathies pro-chiites, a voulu imposer comme doctrine officielle la théologie mu'tazilite, notamment la thèse du Coran créé. Il a dû mener une inquisition : politique qui est restée connue sous le nom de *mihna*.

[18] La doctrine rejetée est précisément celle que cherchait à promouvoir le calife Al-Ma'mûn !

à la tentative d'Al-Ma'mûn de légaliser le mariage temporaire (*mut'a*), assimilant ce dernier à la licence (*zinâ*). Afin de convaincre le calife qui avait des sympathies pour le chiisme, il invoqua une tradition transmise sous l'autorité de Muhammad b. al-Hanafiyya (m. 81/700), un des grands noms du chiisme. Après l'avoir élevé au rang de grand juge (*qâdhî al-qudhât*) et installé à la place du fameux Ibn Abî Duwâd qui fut le bras armé de l'inquisition anti-sunnite, le calife Al-Mutawakkil finit par le démettre de ses fonctions. Les grandes autorités du hadith, comme Ishâq b. Râhûya et Yahyâ b. Ma'în, le tiennent pour un imposteur. Il mourut à 83 ans après un pèlerinage à La Mecque, alors qu'il s'en revenait en Irak[19]. Yahyâ b. Aktham a peut-être été disciple d'Abû Hanîfa[20]. Il est vrai qu'il est réputé avoir suivi l'enseignement de Wakî' b. al-Jarrâh qui, tout en appartenant aux *ahl al-hadith*, aurait été un hanafite dans le domaine juridique.

Certains opposants au procédé du tirage au sort soutenaient qu'il était devenu le jeu de hasard de leur temps et qu'il avait été abrogé. Ibn Hanbal apparaît comme un défenseur du tirage au sort : il le présente comme *sunnatu rasûli Allâh*, c'est-à-dire comme la coutume de Muhammad, le modèle par excellence. Celui qui soutiendrait le contraire, menace-t-il, est un menteur. Muhammad a usé de ce procédé dans trois cas : l'affaire des six esclaves, le voyage (entre ses épouses) et un différend entre deux hommes au sujet d'une monture[21].

Le tirage au sort est source d'obligations : si on tire au sort pour partager un bien, c'est dans le but de déterminer qui reçoit quelle part. Une fois que le résultat est connu, il ne peut être contesté en droit (*yujbar 'alayhi*).

Parmi ceux qui ont eu recours, rapporte-t-on, au tirage au sort, on cite deux noms : Ibn al-Zubayr (m. 73/692), sans doute 'Abd Allâh, et Ibn al-Musayyab (m. 94/712). Les deux sont rattachés à l'École de Médine. Ibn al-Zubayr fut pendant plusieurs années anti-calife, à l'époque umayyade ; il régna sur le Hijâz, donc les deux villes saintes.

---

[19] Khâtib, *Târîkh* XIV, 191–204, n° 7489.
[20] Voir à ce sujet Melchert 1997, 43–46.
[21] Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Turuq* 247.

III. *Le tirage au sort dans la* Sîra[22]

Il s'agit d'un récit qui met en scène non Muhammad mais son grand-père paternel, ʿAbd al-Muttalib, dans le cadre du sanctuaire mecquois :

> La source de Zamzam, jaillie miraculeusement du sol pour abreuver Ismaël nourrisson, était depuis longtemps cachée. ʿAbd al-Muttalib entreprit de vouloir creuser un puits. C'est alors que lui fut révélé en rêve l'endroit de la source de Zamzam[23]. Il n'avait à cette époque qu'un fils nommé al-Hârith. Il promit que si Dieu lui en donnait dix, il en sacrifierait un pour le Dieu de la Kaʿba. Vint le jour où le nombre d'enfants mâles atteignit dix. ʿAbd Allâh [le père de Muahmmad] en était le benjamin. Il fit de nouveau un rêve alors qu'il s'était endormi près de la Kaʿba. Une voix lui dit : « Respecte le vœu que tu fis au Seigneur de cette Maison. » Il se réveilla aussitôt, terrorisé. Il donna des ordres pour que l'on tue un bélier, que l'on apprêta et donna en offrande aux pauvres et aux démunis. Quand il se plongea de nouveau dans le sommeil, il entendit de nouveau la voix, qui lui dit : « Offre une victime plus grande que celle-là ! » Quand il se réveilla, il sacrifia un taureau. La voix revint à la charge en exigeant une victime plus importante. Il sacrifia un dromadaire. Mais cette nouvelle offrande ne satisfit pas non plus la voix. ʿAbd al-Muttalib répliqua : « Qu'y a-t-il de plus grand ? – Offre un de tes fils comme tu en fis le vœu. » ʿAbd al-Muttalib fut profondément affligé de cette réponse. Il réunit ses fils, les mit au courant de son vœu et leur demanda de respecter la promesse faite. Ils lui répondirent : « Nous sommes à tes ordres ! Qui sera la victime ? – Que chacun d'entre vous prenne une flèche (*qidh*), sur laquelle il écrira son nom et vienne me voir. » Ils s'exécutèrent. Ensuite, ils se rendirent ensemble au pied de la statue du dieu Hubal, qui se trouvait à l'intérieur de la Kaʿba et qui présidait aux tirages au sort. ʿAbd al-Muttalib remit au prêtre les flèches et se mit à prier Dieu. Le sort désigna ʿAbd Allâh qui était le fils préféré de ʿAbd al-Muttalib. Il prit la main de son fils et le couteau dans l'autre, se rendit auprès des statues de deux autres divinités – Isâf et Nâ'ila –, devant lesquelles on avait pour habitude de procéder aux sacrifices. Les Grands de Quraysh eurent vent de l'affaire et vinrent le voir pour le dissuader de commettre l'irréparable : ils craignaient que ne s'installe la coutume d'offrir des sacrifices humains. Ils lui recommandèrent de consulter une devineresse du nom de Qutba ou Sibjâj. Elle résidait hors de La Mecque, dans l'oasis de Khaybar, ce qui signifie qu'elle était sans doute

---

[22] La *Sîra* est un genre littéraire analogue au *hadith*. Au départ identique, ce genre s'en est ensuite différencié, peut-être à la fin du IIe/VIIIe siècle ; il est constitué de compilations de traditions relatives à la vie de Muhammad. La bibliographie à ce sujet est abondante.

[23] Le rêve joue un rôle important en islam ; les études à ce sujet sont nombreuses (voir Lory 2005).

> juive[24]. ʿAbd al-Muttalib lui raconta son histoire. « Quel est le montant du prix du sang (*diya*) chez vous ? » Les Qurayshites répondirent : « Dix dromadaires. – Retournez chez vous. Présentez [aux divinités] votre compatriote [*i.e.* ʿAbd Allâh] d'un côté et dix dromadaires de l'autre ; ensuite tirez au sort ; si le sort désigne de nouveau l'homme, augmentez le nombre de dromadaires, et continuez ainsi jusqu'à ce que votre Dieu accepte votre offrande et épargne votre compatriote. Si le sort désigne les dromadaires, mettez-les à mort, car votre Dieu a accepté et votre compatriote sera sauf. » Quand ils revinrent chez eux, ils agirent selon ce que leur avait dit la devineresse. Chaque fois que le sort désignait son fils, ʿAbd al-Muttalib ajoutait dix dromadaires jusqu'à ce que leur nombre atteignît cent et que le sort les désignât. On les sacrifia alors[25].

Quelques remarques au sujet de ce récit. *Primo*, on relève quelques réminiscences bibliques. L'histoire de ʿAbd al-Muttalib rappelle, bien sûr, celle d'Abraham. Dans l'un et l'autre cas, un patriarche est invité à immoler son fils préféré à la demande de son dieu ; et dans l'un et l'autre cas, il y a substitution d'un animal (ou d'animaux) au sacrifice humain. La différence entre les deux récits réside dans la manière dont la substitution a lieu : dans l'histoire d'Abraham, c'est l'ange qui arrête la main d'Abraham ; dans l'histoire de ʿAbd al-Muttalib, c'est la collectivité à laquelle il appartient qui fait obstacle à la réalisation de sa promesse. Dans les deux cas, par-delà la différence non négligeable entre les acteurs, c'est le refus des sacrifices humains qui ressort. Une question ne manquera pas d'être posée : l'histoire de ʿAbd al-Muttalib ne prend-elle pas sa source dans celle d'Abraham ? Cela ne fait pas de doute, étant donné que la première suppose la seconde.

Secundo, même si le récit évoque l'époque pré-islamique, de nombreux éléments témoignent qu'il s'agit d'une élaboration tardive. Ainsi, les premières victimes offertes au Dieu – à savoir des bovidés et des béliers – ont de quoi surprendre quand on sait que, d'une part, les Arabes avaient pour coutume de sacrifier seulement des dromadaires et que, d'autre part, ces espèces n'étaient même pas élevées dans le Hijâz où les conditions climatiques et naturelles ne leur sont pas du tout favorables. Un autre élément est plus troublant : le prix du sang (*diya*) était-il déjà en usage ? Pourtant, d'autres éléments militent pour l'ancienneté et une certaine authenticité du récit. En effet, il est question des divinités propres au paganisme arabe (Hubal, etc.). Si le récit

---

[24] Selon la tradition musulmane, cette oasis était habitée par plusieurs tribus juives ; Muhammad s'en empara après un long siège.

[25] Qastalânî, *Al-mawâhib* I, 171–180.

avait été complètement forgé afin de répéter l'événement d'Abraham, pourquoi n'a-t-on pas présenté le grand-père de Muhammad comme un monothéiste ? On peut rétorquer que les auteurs de la forgerie ont voulu respecter une certaine vraisemblance.

La raison pour laquelle ce récit a été inventé serait dans ce cas la suivante. Il s'insère dans la mise en place de l'hagiographie de Muhammad. La menace de mort qui a pesé sur son père « rattrape » celle d'Ismaël, son lointain ancêtre. ʿAbd Allâh occupe de ce point de vue une position analogue à celle d'Isaac et non d'Ismaël. Ce décalage sera complètement effacé avec l'élaboration et la diffusion d'un *hadith* qui énonce : « Je suis le fils des deux immolés » (*i.e.* Ismaël et ʿAbd Allâh).

Ce qu'on retiendra, c'est que le dieu s'exprimait à travers le tirage au sort et le rêve.

Un autre récit lié à la *Vie* de Muhammad fait appel à une forme de tirage au sort. L'événement eut lieu lorsque les Qurayshites, peu avant l'avènement de l'islam, décidèrent de reconstruire la Kaʿba qui était endommagée. Quand ils eurent achevé les travaux, il fallut placer la pierre angulaire de l'édifice, qui était la dernière. Les Qurayshites, qui étaient divisés en quatre groupements, se disputèrent à ce sujet, chacun des groupements voulant s'arroger le privilège d'accomplir ce geste final. Ils furent près d'en venir aux armes. Après plusieurs jours de réflexion et d'échanges, l'un d'entre eux, qui était aussi le plus âgé, Abû Umayya b. al-Mughîra b. Abd ʿAllâh b. ʿUmar b. Makhzûm, leur suggéra de prendre comme arbitre le premier individu qui franchirait la porte du temple[26]. Or, cette première personne devait être Muhammad, avant qu'il ne soit prophète : *fa-kâna awwal dâkhil ʿalayhim rasûl Allâh fa-lammâ raʾûhu qâlû hadhâ al-amîn radhaynâ*[27]. Ils acceptèrent son arbitrage. Il leur demanda d'étendre par terre un tissu et de poser la pierre dessus ; ensuite, un représentant de chaque groupement dut saisir le tissu par un bout. Mais c'est Muhammad qui mit la pierre à sa place.

IV. *Tirage au sort et filiation*

On recourt également au tirage au sort dans le cadre de litiges dans le domaine des filiations. Voici un cas de recours au tirage au sort pour résoudre un conflit sur le droit de garde :

---

[26] *Yâ maʿshar quraysh ijʿalû baynakum fîmâ taḥtalifûna fîhi awwal man yadḫul min bâb haḍâ al-masjid yaqdhî baynakum fîhi* (Ibn Hishâm, *Sîra* I, 171).

[27] Ibn Hishâm, *Sîra* I, 171.

> Au sein d'un couple, l'homme se convertit à l'islam, mais non la femme. Ils ont une fille, en bas-âge (elle vient d'être sevrée), à propos de laquelle ils se disputent. La femme va voir Muhammad, en affirmant ses droits sur l'enfant. Le prophète dit aux deux parents de s'asseoir chacun d'un côté, puis il installe la petite fille au milieu. Il dit ensuite aux deux parents : « Que chacun de vous l'appelle ! » Ce qu'ils firent. Dans un premier temps, la petite fille se dirigea vers sa mère. Ce que voyant, Muhammad pria Dieu de la bien guider (« Ô Seigneur ! Guide-la ! »). Après cela, elle se détourne de sa mère et va vers son père. Elle choisit donc son père[28].

Ce texte montre qu'il n'y avait pas de doctrine claire au sujet de ce cas dans l'islam ancien, mais aussi que cette tradition est destinée à contrer la doctrine des *ahl al-ra'y* selon lesquels, dans un tel cas, l'enfant doit être confié à sa mère tant que celle-ci ne s'est pas remariée. Dans le cas de non-divergence religieuse entre les parents, c'est cette dernière position qui sera adoptée par le droit musulman classique. Il ne sera jamais question de tirage au sort, même chez les hanbalites.

Le tirage au sort peut également servir à déterminer la paternité, c'est-à-dire à établir la filiation d'un enfant. On attribue un tel usage à ʿAlî b. Abî Tâlib[29] :

> Il fut confronté, quand il était juge au Yémen, à un cas difficile : trois hommes revendiquaient la paternité du même enfant car ils avaient partagé la couche de sa mère durant la même période de fécondité [il s'agit d'un *tuhr*, c'est-à-dire une période inter-menstruelle]. Il commence par proposer à deux des hommes de se désister en faveur du troisième, mais tous refusent à tour de rôle. Alors il prend la décision de recourir au tirage au sort. Il leur dit : « Vous êtes des associés (*shurakâ'*)[30] en conflit. Je vais tirer au sort pour vous départager. Celui que le sort désignera prendra l'enfant, mais il devra à chacun des deux autres le tiers du prix du sang (*diya*) »[31]. Quand on rapporta ceci à Muhammad, il éclata de rire selon certaines versions, ce qui signifie qu'il approuva[32].

Le récit est rapporté par Zayd al-Arqam, un proche de ʿAlî, qui déclare l'avoir entendu de la bouche d'un Yéménite, alors que ce

---

[28] Abû Dâwûd, *Sunan*, n° 2241.

[29] Le juriste hanbalite Ibn Qayyim al-Jawziyya présente ce dernier comme un partisan du recours au tirage au sort en matière de répudiation (voir *supra*).

[30] ʿAlî ne conteste la revendication d'aucun des trois, car il présuppose qu'effectivement les trois hommes sont des « pères » pour l'enfant mais que du point de vue de la Loi, la paternité ne se partage pas. Cette conception va dans le sens de la thèse défendue par W. R. Smith, selon laquelle les anciens Arabes pratiquaient la polyandrie.

[31] Puisqu'ils sont tous partie dans la paternité, le prix du sang est divisé en trois : c'est pour cela que le vainqueur ne paiera que deux tiers de la *diya*. Cette anecdote suppose que la pratique du prix du sang est ancienne ; or cela est sujet à caution.

[32] Abû Dâwûd, *Sunan*, n^{os} 2266–2268.

dernier en faisait état en présence de Muhammad. Zayd a fini sa vie dans la ville irakienne de Kûfa qui était, comme on le sait, le siège d'une grande école de droit. Ainsi, ce n'est pas un hasard si le principal transmetteur – peut-être même l'auteur – de cette tradition est un juriste de Kûfa : Shaʿbî (m. 103/721), personnage considérable auquel la loi islamique doit beaucoup. Peu importe si l'anecdote ci-dessus n'est pas authentique.

Cette méthode d'établissement de la filiation est présentée par Ibn al-Qayyim (m. 751/1350) comme la doctrine de Ishâq b. Rahûya (m. 238/853), et même du « jeune » Shâfiʿî (m. 204/819). Toutefois, tant Mâlik (m. 179/795) que Ibn Hanbal (m. 241/855) donnaient la préférence au recours au physiognomoniste (*qâfa*), doctrine fondée elle aussi sur une tradition prophétique. Abû Hanîfa (m. 150/767) ne soutenait ni l'une ni l'autre des doctrines. On remarque que Ibn Hanbal, tout adepte qu'il était du tirage au sort, n'était pas partisan de son utilisation dans tous les litiges, notamment dans ceux qui avaient trait à la paternité d'un enfant.

Cette anecdote est intéressante à plus d'un titre : s'il faut organiser un tirage au sort pour déterminer qui est le père d'un enfant, il est difficile de ne pas penser à la polyandrie et à la matrilinéarité. C'est la raison pour laquelle l'arrière-plan géographique est si important : le Yémen ancien semble avoir été une terre qui a connu la matrilinéarité[33]. On pense à une tradition souvent citée, mise sur le compte de ʿÂ'isha, qui décrit quatre formes de mariage pratiquées par les anciens Arabes dont l'une consiste en ceci : la femme demeure parmi son groupe de parenté et reçoit ses amants chez elle.

Les imâmites rejettent la notion d'une paternité multiple et préfèrent le recours, en cas de litige, au tirage au sort. Cependant ils exigent, dans le cas où deux hommes prétendent à la paternité du même enfant, qu'entre le moment de la cohabitation et la naissance se soient écoulés entre six et neuf mois[34]. Ils admettent également que deux femmes puissent revendiquer la maternité du même enfant : on recourra également, en l'absence de preuves, au tirage au sort[35]. C'est à cause du choix fait par ʿAlî qu'ils ont préféré le recours au tirage au sort à toute autre procédure.

---

[33] Beeston 1983 ; Ryckmans 1986.
[34] Tûsî, *Mabsût* VIII, 305.
[35] Tûsî, *Mabsût* VIII, 308.

Si le tirage au sort occupe une place somme toute marginale, voire contestée, dans la loi islamique, on ne peut pas ne pas l'associer au serment (*yamîn*) qui constitue un moyen autrement plus important de rendre la justice. Tous les traités de droit comportent un chapitre sur les serments. Les deux procédés sont certes différents, mais dans les deux cas on suppose qu'une force supérieure – en l'occurrence Dieu – intervient pour faire coïncider l'acte humain avec la vérité et la justice. Cependant, à la différence du serment, dans le tirage au sort la subjectivité des parties en cause n'entre pas en ligne de compte. Quand on prête serment, on est sous la menace qui pèse sur le parjure[36]; dans le tirage au sort, on laisse au hasard la liberté de désigner l'élu. On doit également comparer le tirage au sort à la procédure de l'ordalie (*mubâhala*), à laquelle a recouru Muhammad lui-même à l'occasion d'un différend avec les chrétiens de Najrân. À l'exception des imâmites, le recours au tirage au sort pour résoudre les litiges en matière de paternité n'a pas été retenu par les juristes musulmans qui lui ont parfois préféré la physiognomonie (*qiyâfa*).

Bibliographie

Abû Dâwûd, *Sunan*, avec la glose d'Âbâdî, 9 vol., 14 tomes, Beyrouth, 1997.

Al Khalifa, S. H. A. & Rice, M. (éd.) 1986, *Bahrain through the Ages*, Londres-New York: Kegan Paul International.

Arnaldez, R. 1980, *Jésus fils de Marie*, Paris: Desclée de Brouwer.

Beeston, A. F. L. 1983, « Women in Saba », dans Bidwell & Smith (éd.) 1983, 7–13.

Bidwell, R. & Smith, G. R. (éd.) 1983, *Arabian and Islamic Studies Presented to R. B. Serjeant*, Londres-New York: Longman.

Bukhârî, *Sahîh*, avec commentaire d'Ibn Hajar, 14 vol., Damas-Riyâd, 1997.

Fahd, T. 1966, *La divination arabe*, Leyde: Brill.

——. 1991, « al-Maysir », *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd., Leyde: Brill, VI, 915–916.

Ibn Hishâm, *Sîra*, 2 vol., Le Caire: Dâr al-hadîth, 1998.

Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Al-turuq al-hikmiyya fî al-siyâsa al shar'iyya*, Beyrouth: Maktabat al-Mu'ayyad, 1989.

Kâsânî, *Badâ'i' al-sanâ'i'*, 7 vol., Beyrouth, 1996.

Khâtib al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, éd. 'Urfî, 14 vol., Beyrouth, s.d.

Lory, P. 2005, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris: Albin Michel.

Melchert, C. 1997, *The Formation of Sunnî Schools of Law*, Leyde: Brill.

Muslim, *Sahîh*, avec le commentaire de Nawawî, 8 vol., 18 tomes, Beyrouth, 1998.

Nasâ'î, *Sunan*, avec les gloses de Suyutî et Sanadî, 4 vol., 8 tomes, Le Caire, s.d.

[36] Le serment, en droit islamique, comporte une part d'ordalie car il constitue une espèce d'épreuve.

Qastalânî, *Al-mawâhib al-laduniyya*, avec le commentaire de Zurqânî, Beyrouth : Dâr al-kutub al-ʿilmiyya, 1996.
Qurtubî, *Jâmiʿ ahkâm al-Qur'ân*, 11 vol., 21 tomes, Beyrouth, 1996.
Ryckmans, J. 1986, « A Three Generations' Matrilineal Genealogy in a Hasaean Inscription : Matrilineal Ancestry in Pre-Islamic Arabia », dans Al Khalifa & Rice (éd.) 1986, 407–417.
Tirmidhî, *Sunan*, avec le commentaire d'Ibn al-ʿArabî, 8 vol., 14 tomes, Beyrouth, 1997.
Tûsî, *Al-mabsût fî fiqh al-imâmiyya*, 9 vol., Beyrouth, s.d.

LES *CHARAKTÊRES*, FORMES DES DIEUX D'APRÈS LES PAPYRI ET LES GEMMES MAGIQUES

Attilio Mastrocinque

I. *Le témoignage des anciens*

Papyrus, gemmes, lamelles et autres pièces magiques présentent très souvent des *charaktêres*, c'est-à-dire des signes magiques dont la nature a été rarement interrogée. Avant tout, il est utile de lire ce que de rares auteurs anciens nous apprennent à leur sujet. Philon de Byblos[1] écrit que Taautos, l'Hermès phénicien, « en imitant l'aspect de Kronos, de Dagon et des autres dieux intelligents, conçut les *charaktêres* sacrés des lettres ». Dans l'*Hymne des Naassènes*, un texte gnostique transmis par Hippolyte de Rome[2], Jésus dit qu'il veut révéler aux hommes « les figures des dieux », qui ne sont pas les idoles des païens mais les *charaktêres.* Salloustios, l'auteur du traité *De deis et mundo*, indique pour sa part que les *charaktêres* imitent les ineffables puissances divines[3].

En général, il est assuré que les *charaktêres* représentent des puissances divines ou des dieux tout court. Par exemple, Proclus[4] affirme qu'il y a des dieux qui ont une forme sphérique et dont on peut, donc, rechercher les traces dans des *charaktêres* de forme ronde. Damascius nous apprend que le signe qui indiquait le dieu de Gaza, Marnas ou Zeus Marnas, était 𐤌, c'est-à-dire la lettre sémitique initiale de son nom : M[5]. Effectivement, ce *charaktêr* se retrouve sur les monnaies de Gaza (fig. 1) et dans des textes magiques.

Très souvent, il apparaît que les *charaktêres* sont invoqués avec le nom d'*angeloi* ou d'*archangeloi.* Sur une lamelle magique achetée à

---

[1] *FGrHist* 790 F 2 36 : πρὸ δὲ τούτων θεὸς Τάαυτος μιμησάμενος τῶν συνόντων (?) θεῶν ὄψεις, Κρόνου τε καὶ Δαγῶνος καὶ τῶν λοιπῶν, διετύπωσεν τοὺς ἱεροὺς τῶν στοιχείων χαρακτῆρας.

[2] *Refutatio omnium haeresium* V, 10, 2.

[3] XV, 2.

[4] Proclus, *Commentaire à Platon, Cratyle* 70, p. 36 B ; 72, p. 39 B.

[5] Damascius, *Dubitationes* 262, II, p. 128 Ruelle ; cf. Id., *Commentaire à Platon, Parménide*, p. 128 Westerink ; Hill 1914, LXXI. Dans l'*Hygromanteia Salomonis*, ce *charaktêr* est dessiné en marge, en correspondance avec les signes de Zeus.

Fig. 1 Monnaie de Gaza. D'après Hill, G. F. 1914, *British Museum. Catalogue of the Greek Coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judaea)*, Londres : the British Museum (réimpr. Bologne, 1965), LXXI.

Damas[6], on lit : κύριοι ἀρχάνγελοι θεοὶ καὶ θῖοι χαρακτῆρες ἀπελάκατε πᾶν κακόν… (souverains dieux archanges et divins *charaktêres*, éloignez tout mal !). Sur une autre lamelle, provenant de la Phthiotide en Thessalie, on lit[7] : δύναμις τὸν ἀνγγέλον καὶ τὸν χαρακτήρον δότε νίκην… (puissance des archanges et des *charaktêres*, donnez-moi le succès !). Une lamelle de Xanthos[8] contient l'invocation : ἅγια οἰστυχῖα[9], ἅγιοι χαρακτῆρες δυνατοὶ κὲ <ἰ>σχυροί, ἀπελάκατε πάντα φαῦλον δέμονα (saints éléments, saints *charaktêres*, forts et sûrs, éloignez tout mauvais démon). Une lamelle du territoire de Vicenza[10] atteste l'identité entre les anges et les *charaktêres*, puisqu'après une série de signes magiques, on lit : « Que personne ne puisse faire du mal ou causer un dommage à Laetilia Ursa, fille de Laetilius Lupus et d'Ovidia Secunda ! Vous, anges, protégez(-la) ! »

[6] Kotansky 1994, n° 57, 12–5.
[7] Kotansky 1994, n° 41, 47–9 ; cf. aussi Van Rengen 1984, 213–216.
[8] Jordan & Kotansky 1996, 163.
[9] C'est-à-dire στοιχεῖα.
[10] Buonopane & Mastrocinque 2005.

II. *Les sept planètes*

Cependant, si les *charaktêres* sont des divinités, est-il possible d'en identifier certains avec des dieux connus ? La méthode que nous pouvons suivre consiste à isoler des séries de *charaktêres* dont le nombre correspond à celui des sept planètes, ou aux trente-six décans, ou encore aux douze signes du zodiaque. Ainsi, sur une malédiction d'Apamée de Syrie[11] sont dessinés 36 *charaktêres* qui représentent probablement les 36 décans du zodiaque. Nous aborderons ici la tâche la plus facile, à savoir reconnaître les *charaktêres* des sept planètes.

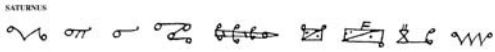
Une inscription gravée sur la paroi extérieure de l'*analemma* du théâtre de Milet (fig. 2)[12] invoque la protection des archanges pour la

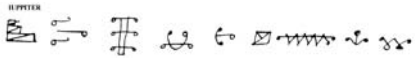
Fig. 2 L'*analemma* du théâtre de Milet. D'après Krauss, K. 1973, *Das Theater von Milet*, Berlin : de Gruyter (Milet IV, 1), tab. 137.

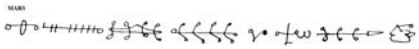
[11] Van Rengen 1984, 213–216.
[12] *CIG*, 2893 ; Grégoire 1922, n° 221 ; Krauss 1973, tab. 137.

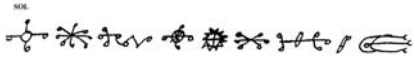
ville et ses habitants. L'invocation est répétée dans cinq cercles – mais, à l'origine, il y en avait sept – et chacun contient des séries de voyelles qui commencent chacune par une voyelle différente : AEHIO. Il s'agit du commencement de la série des sept voyelles la plus répandue à l'époque impériale, AEHIOYΩ, qui sont les tons vocaliques des dieux des planètes[13] : Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter et Saturne. Une théorie d'origine pythagoricienne, qui obtint aussi la faveur de Platon, soutient que chacune des sept planètes jouait sur une seule note ou une seule voyelle[14]. Chacun des cinq cercles conservés est surmonté par un *charaktêr* et, au centre, on retrouve le signe à astérisque qui correspond à la série de voyelles commençant avec celle du soleil : la voyelle I. Donc, la série des signes ☾ ☿ ♂ ☉ ♃ correspond à Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars.

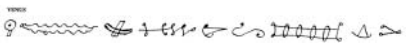
Avant d'aborder d'autres séries de sept signes, j'évoquerai deux textes qui attribuent expressément leurs signes aux sept planètes. Le premier texte provient d'un manuscrit astrologique, l'*Hygromanteia Salomonis* ou *Lettre de Salomon à Jéroboam*[15]. Il contient aussi des listes de signes de dieux planétaires :

Saturnus : 

Iuppiter : 

Mars : 

Sol : 

Venus : 

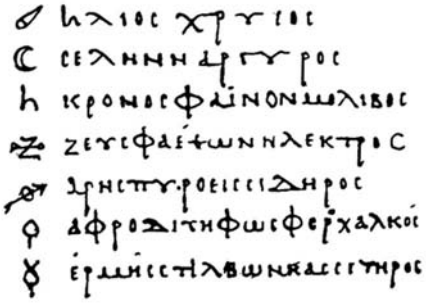
Mercurius :

[13] Cf. Mastrocinque 1998, 8–10.

[14] Cf. Ruelle 1889 ; Leclercq 1907, 1268–1288 ; Mastrocinque 1998, 8–10.

[15] *CCAG*, VIII, 2, 158 et pl. I (*codices* de Munich 70, du XVI^e^ siècle). Voir l'introduction par C. E. Ruelle, *CCAG*, VIII, 2, 139–141, selon qui ce traité (transmis par plusieurs manuscrits) a été composé à l'époque impériale en Égypte et peut être considéré comme contemporain de la majorité des papyri magiques. Il aurait été remanié à l'époque byzantine en Italie méridionale. Les *charaktêres* de la lune n'ont pas été dessinés.

L'autre série se trouve dans deux manuscrits alchimiques. Le plus ancien est un *codex Marcianus* de la fin du x^e^-début du xi^e^ siècle, l'autre est le codex de la Bibliothèque nationale de Paris 2327, transcrit en 1478. Mais les deux textes dérivent de traditions alchimiques d'époque impériale. Les alchimistes employaient pour les métaux les symboles correspondant aux dieux qui étaient censés avoir créé ces métaux eux-mêmes. Par exemple, personne ne doutait que l'or était produit par l'action du soleil et l'argent par l'action de la lune[16]. Ces symboles ne correspondent qu'en partie à ceux du code astrologique. Voici la série de symboles du *codex Marcianus*:



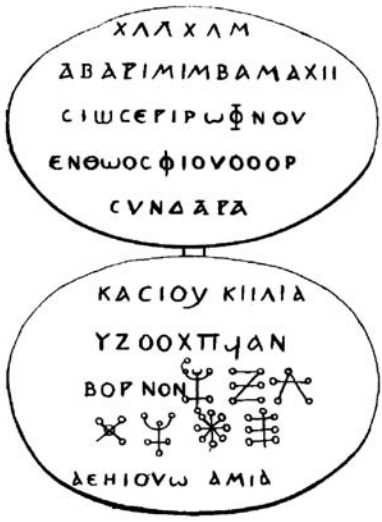
Il existe d'autres séries de symboles des planètes dans des textes plus tardifs, comme le *Picatrix* arabe[17], mais nous pouvons nous limiter à ces deux séries pour examiner d'autres exemples de sept symboles.

Une pierre gravée magique[18] présente cette série de symboles, suivie des sept voyelles: .

[16] Berthelot 1888, 92–122.

[17] On connaît d'autres manuscrits astrologiques (notamment celui d'Athènes *CCAG*, X, p. 82–96, avec une grande quantité de signes des planètes: il semblerait que les auteurs, dans ce cas, aient recueilli des signes très anciens et connus par les papyri magiques et les gemmes, et des signes introduits plus tard, au Moyen Âge ou même au xvi^e^ siècle) qui présentent des signes des planètes, peut-être moins anciens que l'*Hygromanteia* mais dans lesquels on retrouve parfois les mêmes signes que dans la tradition d'époque impériale et dans l'*Hygromanteia* elle-même.

[18] *SGG*, I, 400. Tout récemment, j'ai retrouvé cette intaille au cabinet des Médailles de la Bibliothèque nationale de France, dont je suis en train d'étudier la collection des gemmes magiques pour sa nouvelle publication. Il ne s'agit pas d'une gemme normale mais d'un instrument de magicien.



Ici, le soleil n'occupe pas la place centrale, mais il est accompagné par des symboles que nous connaissons par ailleurs. Il est précédé par le signe d'Hermès, ; l'*Hygromanteia Salomonis* le reproduit ainsi : , et le *Picatrix*[19] ainsi : ; enfin, une gemme[20] représentant Hermès-Thoth le donne ainsi : . Il s'agit du caducée d'Hermès, c'est-à-dire de la forme de sa puissance.

Au théâtre de Milet, à la lune correspond le *charaktêr* suivant : . On retrouve ici la lune à travers son symbole , qui représente sa torche. Sur des gemmes, on voit la déesse lunaire, Hécate-Sélénè, avec des torches dessinées comme une croix à trois barres. Plutarque nous apprend que la torche était le symbole de l'Artémis perse[21], qui était aussi la déesse de la lune. Un jour, Maxime le Théurge, le maître spirituel de Julien l'Apostat, célébra un rituel dans une crypte d'Hécate et chassa les démons grâce à une sorte de croix[22] qui n'était pas celle des chrétiens, comme le prétendait Grégoire de Nazianze, mais la triple croix de la lune.

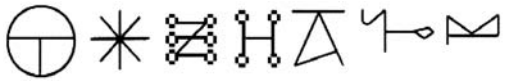
Si le lapicide n'a pas fait d'erreur, Vénus reçoit au théâtre de Milet le *charaktêr* et, pourtant, nous pouvons lui attribuer le signe sur la pierre gravée. Les alchimistes lui attribuent le symbole et l'*Hygro-*

[19] III, 1, 155, p. 162 Ritter-Plessner. Cf. aussi *CCAG*, X, 96.
[20] *SGG*, I, 100.
[21] Plutarque, *Lucullus* 24.
[22] Eunape, *Vies des sophistes* 475 ; cf. Grégoire de Nazianze, *Oratio V in Iulianum* 55.

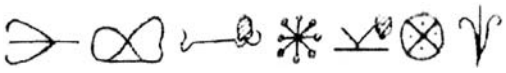
manteia Salomonis[23] un symbole semblable : . Il me semble que ces deux derniers symboles représentent l'image du miroir d'Aphrodite, tandis que les autres pourraient évoquer autre chose.

Le signe en astérisque sur l'inscription du théâtre de Milet représente le soleil placé au milieu du système des planètes[24], comme dans le système chaldéen des planètes. Au Proche-Orient, il existait un ancien signe qui indiquait les dieux du ciel, et il a été réactualisé avec force par la théologie d'Héliopolis-Baalbek de Coelé-Syrie, où il apparaît très souvent pour indiquer le soleil et les dieux liés au soleil, comme Hermès[25]. Ce signe sacré d'Héliopolis était connu du dernier maître du platonisme syrien, Damascius[26].

Sur l'inscription de Milet, la suite était constituée par les symboles de Jupiter et de Saturne. Bornons-nous à celui de Jupiter. La série sur la pierre gravée présente le symbole , qui est attribué à Jupiter par le *Picatrix*[27]. Il est possible qu'il s'agisse du signe de Zeus-Marnas plié en bas et rendu semblable au Z [zêta] grec, l'initiale de Zeus. Nous retrouvons ce signe sur une autre série septénaire, celle d'une gemme magique conservée à Vienne, Wien 2178[28] :



Il faut souligner que l'on retrouve rarement des séries septénaires égales, ce qui signifie qu'il n'y avait pas de règle universellement acceptée concernant les symboles planétaires. Par exemple, dans le papyrus magique *PGM*, LXII, ligne 42, on voit une série dans laquelle Jupiter est représenté par un autre symbole :



La série du papyrus emploie le signe à fleur de lys : que l'*Hygromanteia Salomonis* attribue à Jupiter[29].

---

[23] Cf. aussi *CCAG*, X, p. 94.
[24] Cf. Cumont 1909.
[25] Cf. Barb 1953, 216, n. 48 ; 1964, 8, n. 43.
[26] Damascius, *Commentaire à Platon, Parménide* II, p. 101 Westerink-Combès.
[27] III, 1, 152, Ritter & Plessner (éd.) 1962, 159 ; *Picatrix* latin II, 10 ; VII, 7 (p. 65, 210, cf. p. XXXI Pingree) ; cf. Barb 1953, 216, n. 48.
[28] Zwierlein-Diehl 1991, n° 2178.
[29] Voir aussi *CCAG*, X, p. 92.

III. *La forme, le son et le chiffre des dieux*

Arrêtons ici cet examen des symboles des dieux planétaires pour présenter quelques observations à leur propos. Les *charaktêres* ont beaucoup en commun avec les hiéroglyphes, parce qu'ils représentent la forme essentielle d'une chose pour indiquer à la fois une notion et un phonème. D'ailleurs, au nombre des *charaktêres*, on retrouve parfois de véritables hiéroglyphes égyptiens[30]. Par exemple, le hiéroglyphe , qui indique l'eau, est un *charaktêr* attribué à Kronos par l'*Hygromanteia Salomonis*[31]. L'image de l'eau servait pour représenter Kronos, le dieu censé être l'eau et identifié avec Osiris, le dieu qui produisait la crue du Nil.

La logique qui présidait à la recherche et à l'emploi des *charaktêres* était la même que celle qui guidait la recherche des noms les plus vrais des dieux, ceux que l'on appelait les *onomata phusika* parce qu'ils participaient à la nature de ce qu'ils exprimaient. Nom et chose n'étaient pas deux réalités différentes. On aura reconnu que nous sommes en train d'exposer la doctrine du *Cratyle* de Platon[32]. Plusieurs doctrines religieuses de l'époque impériale étaient en quête de ce que Varron appelait la *theologia naturalis*, celle des philosophes et des hommes les plus proches des dieux. Les pythagoriciens attribuaient à chacun des dieux une figure géométrique[33]. Mais les *charaktêres* sont rarement des figures géométriques simples, même si plusieurs d'entre eux ont une forme géométrique précise. Les *charaktêres* ne pouvaient pas se borner à reproduire les formes des dieux ; ils devaient aussi reproduire le son et le chiffre exprimés par la divinité. Il est difficile d'affirmer que tous les *charaktêres* concentraient en eux toutes les valeurs qu'un dieu pouvait réunir sous son nom, mais nous connaissons une quantité de *charaktêres* qui ressemblent aux lettres de l'alphabet grec, au point qu'on pourrait soutenir que toutes les lettres sont présentes parmi les

---

[30] Wünsch 1905, 33–35. Parfois, on lit dans les papyri magiques que les magiciens prétendaient écrire « en hiéroglyphes », cf. *PGM*, XII, 270–350 (à propos d'une gemme en jaspe ; cf. aussi Ammien Marcellin, XVII, 4, 6). Sur la force symbolique des hiéroglyphes, cf. Proclus, *Commentaire à Platon, Timée* III (II, p. 247 Diehl) ; Cyrille d'Alexandrie, *In Iulianum* IX, 299 (*Patrologia Graeca* 76, 960 D).

[31] *CCAG*, VIII.2, p. 158 et pl. I ; cf. aussi *CCAG*, X, p. 91. Sur Kronos et l'eau, voir Mastrocinque 2002.

[32] Cf. Cox Miller 1989.

[33] Proclus, *Commentaire à Euclide*, p. 130, p. 173 = *Pitagorici*, fr. 14. Voir aussi Platon, *République* VI, 510 D–511 A ; VII, 527 B–C ; X, 602 D–E.

charaktêres. Cela pourrait signifier que les *charaktêres* représentaient les éléments constitutifs du Logos divin qui est censé créer, organiser et conduire la matière. La question des nombres est plus compliquée, car si nous connaissons la valeur numérique de certains *charaktêres* employés dans la magie de tradition juive[34], nous ne savons rien de sûr en ce qui concerne les dieux planétaires. Les papyrus magiques nous révèlent bien des numéros correspondant à certains dieux, par exemple le 9999 pour Apollon[35], mais les séries de *charaktêres* des planètes ne présentent pas de séries régulières de signes qui ressemblent à des nombres. On pourrait, cependant, retrouver le Ξ (c'est-à-dire 60) dans le signe de Jupiter et le 700 dans le signe à fleur de lys de Jupiter qui est semblable au Ψ ; l'unité A, dans les deux gemmes que nous avons étudiées ; le 2, dans le B couché de la gemme de Vienne et du papyrus ; l'astérisque du soleil contient le X qui a la valeur de 600.

En abordant ces différents systèmes d'évaluation des *charaktêres*, il faut garder à l'esprit qu'un même *charaktêr*, ou la même série de *charaktêres*, peut avoir différentes significations selon la doctrine qui l'utilise, sachant que les *charaktêres* étaient employés dans divers milieux religieux de l'époque impériale.

Bibliographie

Angeli Bertinelli, M. G. & Donati, A. (éd.) 2005, *Epigrafia di confine, confine dell'epigrafia. Atti del Colloquio AIEGL-Borghesi, Bertinoro, 2003*, Faenza : Lega.

Armstrong, A. H. (éd.) 1986, *Classical Mediterranean Spirituality : Egyptian, Greek, Roman*, Londres : Routledge & Kegan Paul.

Balty, J. (éd.) 1984, *Apamée de Syrie, bilan des recherches archéologiques 1973–1979 : aspects de l'architecture domestique d'Apamée*, Bruxelles : Centre belge de recherches archéologiques à Apamée de Syrie.

Barb, A. A. 1953, « Diva Matrix : A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16, 193–238.

——. 1964, « Three Elusive Amulets », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 27, 1–22.

Berthelot, M. P. E. 1888, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, Paris : Steinheil.

Bonner, C. 1930, « The numerical Value of a Magical Formula », *Journal of Egyptian Archaeology* 16, 6–9.

Buonopane, A. & Mastrocinque, A. 2005, « Un *phylaktérion* d'oro iscritto dal territorio di *Vicetia* », dans Angeli Bertinelli, M. G. & Donati, A. (éd.) 2005, 239–256.

CCAG : Catalogus codicum astrologorum Graecorum, 12 vol., Bruxelles, 1898–1936.

CIG : Corpus inscriptionum Graecarum, 4 vol., Berlin, 1828–1877.

[34] Cf. Mastrocinque 2005.

[35] Cf. Bonner 1930 ; Merkelbach 1986, 308.

Cox Miller, P. 1989, « In Praise of Nonsense », dans Armstrong (éd.) 1989, 481–505.
Cumont, F. 1909, *La théologie solaire du paganisme romain*, Paris : Imprimerie nationale (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 12, 2).
FGrHist : Jacoby, F. (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 15 vol., Leyde : Brill, 1923–1958.
Hill, G. F. 1914, *British Museum. Catalogue of the Greek Coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judaea)*, Londres : the British Museum (réimpr. Bologne, 1965).
Grégoire, H. 1922, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris : E. Leroux.
Jordan, D. & Kotansky, R. 1996, « Two phylacteries from Xanthos », *Revue archéologique*, 161–174.
Kotansky, R. 1994, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*, I, Opladen : Westdeutscher Verlag (Papyrologica Coloniensia 22, 1).
Krauss, K. 1973, *Das Theater von Milet*, Berlin : de Gruyter (Milet IV, 1).
Leclercq, H. 1907, « Alphabet vocalique des gnostiques », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, 1, Paris : Letouzey & Ané.
Mastrocinque, A. 1998, *Studi sul mitraismo (Il mitraismo e la magia)*, Rome : Bretschneider.
——. 2002, « Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna », dans Id. (éd.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'incontro di studio, Verona, 22–23 ottobre 1999*, Bologne : Patrón, 103–118.
——. 2005, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen : Mohr Siebeck.
Merkelbach, R. 1986, « Die Zahl 9999 in der Magie und der Computus digitorum », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 63, 305–308.
PGM : Preisendanz, K. (éd.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig-Berlin : Teubner, 1928–1931 (2e éd. par A. Henrichs, Stuttgart, 1973).
Pitagorici : Timpanaro Cardini, M. (éd.), *Pitagorici : testimonianze e frammenti*, II, Florence : La Nuova Italia, 1962.
Ritter, H. & Plessner, M. (éd.) 1962, *« Picatrix ». Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magğrītī*, Londres : Warburg Institute.
Ruelle, C. E. 1889, « Le chant des sept voyelles grecques », *Revue des Études Grecques* 2, 38–44.
SGG : Mastrocinque, A. (éd.), *Sylloge gemmarum gnosticarum*, I, Rome : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2003 (*Bollettino di numismatica*. Monografia 8, 2, I).
Van Rengen, W. 1984, « Deux défixions contre les Bleus à Apamée », dans Balty, J. (éd.) 1984, 213–238.
Wünsch, R. 1905, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Berlin : G. Reimer (*Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts.* Ergänzungsheft 6).
Zwierlein-Diehl, E. 1991, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, Munich : Prestel.

ENTRE LA NATURE ET LE RITE : RÉFLEXIONS SUR LE STATUT DES SIGNES-VOIX DIVINATOIRES*

Sabina Crippa

Par signes divinatoires, on fait généralement allusion à certaines catégories de signes qui tout en appartenant au monde de la nature sont soumis à une série très codifiée de règles d'interprétation. L'ensemble de ces règles constitue la mantique technique ou artificielle en opposition à la mantique inspirée ou spontanée, selon la célèbre distinction opérée par Cicéron (*De la divination* II, 26–27)[1]. Dans les différentes pratiques de la mantique dite « artificielle » (ornithomancie, lecture des astres, des viscères, etc.), à partir d'une correspondance présupposée entre microcosme (le phénomène en tant que signe) et macrocosme (ordre général de l'univers), on isole des portions d'espace (dans le ciel aussi bien que dans les viscères d'un animal) qui assument une valeur symbolique, permettant ainsi de lire une configuration des événements dans le futur et de les soustraire à l'aléatoire.

Parmi les signes provenant du monde naturel apparaissent aussi une série de phénomènes qui semblent s'opposer *stricto sensu* à la divination technique ou artificielle.

Il s'agira ici des signes exclusivement vocaux ou simplement sonores se situant du côté de l'informe, de l'indéfini, du non-réglé, sans pour

* Je tiens à remercier Francis Schmidt pour toutes les suggestions et les remarques qu'il a bien voulu me faire afin de cibler les « signes-voix » oraculaires comme objet de ma réflexion sur le signe. Les remarques de José Kany-Turpin et les questions posées par Jörg Rüpke et Christophe Batsch m'ont beaucoup aidée dans l'élaboration finale de mon texte.

[1] *Duo enim genera diuinandi esse dicebas, unum artificiosum, alterum naturale; artificiosum constare partim ex coniectura, partim ex observatione diuturna; naturale, quod animus adriperet aut exciperet extrinsecus ex diuinitate, unde animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus* (« Tu disais qu'il existe deux genres de divination, l'un artificiel, l'autre naturel : la divination artificielle consisterait d'une part en la conjecture, d'autre part en l'observation assidue ; la divination naturelle serait celle dont l'âme s'empare ou bien qu'elle reçoit du dehors, de la divinité, où se trouveraient puisées, recueillies ou prélevées toutes les âmes qui sont les nôtres », trad. Kany-Turpin 2004). Dans la mantique inspirée, le divin atteint directement l'être humain sans avoir recours à des moyens extérieurs. Sur les théories du signe dans l'Antiquité, voir notamment Manetti 1987 ; Kany-Turpin (dir.) 2005.

autant entrer dans les catégories du *monstrum*, du *teras* ou *thauma* qui jalonnent les sources littéraires[2].

L'ensemble de la tradition oraculaire antique, qui n'hésite pas à qualifier de « sonore » tout sanctuaire oraculaire, que ce soit celui de Délos, d'Ammon[3] ou de tout autre, révèle en effet que les dieux – loin de se restreindre à la réponse articulée de l'oracle – empruntent pour se manifester une multitude de signes acoustiques : claquements, grésillements et craquements divers. À Pyla par exemple, sur le territoire de Kition, Apollon dans son *manteion* rend ses oracles au moyen du feu sacrificiel : il fait grésiller des chairs, craquer les os, éclater et crever les morceaux des victimes qui lui sont consacrées[4].

À Dodone[5], le sanctuaire oraculaire est par excellence le lieu des mille voix où retentit l'écho harmonieux d'un univers de sons aux origines diverses ; bribes de phrases, bruits, résonance prolongée du bronze dont les colombes-prophétesses portent l'écho en elles-mêmes quand elles énoncent la volonté de Zeus[6]. Ou encore le chuchotement du feuillage du chêne dans le vent, dont la voix polyglotte semble répondre, diffuse et indistincte, aux consultants dans leurs différents dialectes et langues. Les présages sonores s'entendent aussi à Olympie où les cris d'oiseaux se confondent avec des sons multiples censés répandre la voix de Zeus[7].

Ces sons et voix d'origines diverses renvoient à une forme de prophétie qui semble marginalisée en Grèce ancienne, ou simplement

---

[2] Voir, par exemple, Homère, *Iliade* II, 35 ; VIII, 117 ; Aristote, *Parties des animaux* III, 10, 673a, 17–23 ; Apulée, *Apologie* 34 ; Tite-Live, I, 31, 1–4 ; Valère Maxime, I, 7, 7, etc. Ces signes « littéraires », apparemment des projections dans le futur, tout en relevant de systèmes de caractère interprétatif, constituent des épisodes préparatoires, presque des procédés de narration destinés à la manipulation des événements déjà passés aussi bien qu'à la ratification d'une décision. Si ces signes, indépendamment de leur signification et des locuteurs, relèvent de l'ordre du hasard, leur interprétation est un procédé de construction des récits concernant la réalité passée ou actuelle. Sur le sujet, voir, par exemple, Clauss 1993 ; Bearzot 1993. Sur *teras*, voir dans ce même volume la contribution d'Ileana Chirassi Colombo.

[3] Par exemple, Maxime de Tyr, *Dissertation* 41, 1.

[4] Cf. Robert 1978.

[5] Voir, par exemple, *Souda*, *s.v.* Dodone ; cf. Strabon, VII, fr. 3. Sur Dodone, voir dans ce même volume la contribution de Stella Georgoudi.

[6] *Hai promanties Dôdônaion* : Hérodote, II, 54–55 ; Platon, *Phèdre* 244b, Euripide, fr. 368 Nauck², Aristide, *Discours* 45, 11D, etc. Sur les voix oraculaires, je me permets de renvoyer à Crippa 1999.

[7] Cf. par exemple Pindare, *Olympiques* VI, 62 sq. ; *Scholies* à Pindare, *Olympiques* XII b–d, etc.

considérée comme de moindre importance, au même titre que les voix prophétiques des ventriloques[8].

De même de nos jours, dans les études grecques, depuis l'ouvrage toujours fondamental de Bouché-Leclercq[9], ces bruits oraculaires sont à peine cités, sinon comme exemples douteux de rituels clédonomantiques, cette pratique étant considérée comme acte instinctif de l'être humain, ou comme une forme de mantique « primitive » précédant la mantique inspirée[10].

Pourtant, par leur variété et leurs traits distinctifs, ces signes sonores jouent un rôle fort important, parce qu'ils nous interrogent sur plusieurs aspects du signe, voire nous amènent à mettre en question la définition même de signe divinatoire.

En effet, de quelle façon ces signes supposent-ils la rencontre avec un ordre ou une règle qui permettrait de mettre en évidence le code régissant cette forme de prédiction ? Est-il possible de dégager les structures formelles d'un code dans la multiplicité des situations concrètes ? Comment établir le code de correspondance nécessaire à tout signe entre un espace choisi et les circonstances spécifiques de l'énonciation ?

I. *Des signes sollicités*

L'analyse des sources révèle avant tout que ces signes présentent plusieurs traits qui leur sont communs. Il s'agit de signes qui ne sont jamais inattendus mais en revanche suscités, sollicités[11] par l'être

---

[8] Tous ces phénomènes sonores, qu'il s'agisse même d'hallucinations auditives, sont d'ailleurs considérés comme étant de nature divine : c'est le cas par exemple des têtes parlantes, voire des crânes oraculaires (Apulée, *Apologie* 34), sans oublier les ventriloques (*eggastrimuthoi*) qui, d'après Platon (*Sophiste* 252c) et Aristophane (*Guêpes* 1019), émettent une voix d'origine divine. Voir la critique de Plutarque (*Sur la disparition des oracles* 9, *Moralia* 414e).

[9] Bouché-Leclercq 2003, 124–129 [1879, I, 153–160]. Voir aussi Peradotto 1969 ; Hirvoken 1969.

[10] D'après Bouché-Leclercq (*loc. cit.*), les rituels clédonomantiques proprement dits sont au nombre de deux : 1) la parole humaine imprévue et spontanée dont les enfants représentent le cas le plus fréquent ; 2) le nom parlant, ou *nomen omen*, le nom comme signe d'une destinée individuelle. En revanche, Halliday 1913, 205–234, reconnaissait un rôle majeur à la clédonomancie classée parmi les rituels cléromantiques. Cf. Fontenrose 1978. Sur le tirage au sort dans l'Antiquité, voir maintenant Grottanelli & Cordano 2001.

[11] Pour une analyse de l'opposition entre « signes naturels » et signes *ex institutione* dans les réflexions de médiévaux sur les arts du langage, voir Eco *et alii* 1984 ; Rosier-Catach 2004, part. 57–65.

humain, parfois même dans un dialogue explicite avec la divinité. Ils sont identifiés avec la voix d'une divinité particulière à qui l'on sacrifie, à qui l'on parle et s'adresse à l'intérieur d'un culte. L'exemple le plus connu est celui du culte adressé au dieu Hermès à Pharai, que mentionne Pausanias (VII, 22, 3) : le consultant payait une somme, chuchotait une question à l'oreille du dieu et il savait, par convention, que le dieu lui parlerait à travers la première parole entendue une fois quitté l'agora[12]. Le texte fait sans aucun doute allusion à un rituel divinatoire par *klêdonismos*, c'est-à-dire une divination à l'aide des *klêdones*[13]. Ce passage montre clairement comment ce rituel permettait d'identifier sans se tromper le moment de la communication divine, contrairement à ce qui pouvait arriver pour d'autres *klêdones* entendus par la foule[14].

On peut aussi supposer la présence de rites semblables à Pitané, en Mysie d'Éolide, où on a trouvé sur un Hermès du IIe siècle avant notre ère l'inscription *kleêdonios*. Philippe Le Bas[15] n'hésitait pas à considérer ce terme comme étant la première épithète divine[16] dérivée de *kleêdon*, forme ionique de *klêdon*, qu'il interprète soit comme « présage » soit comme « appel ».

Quoi qu'il en soit, Hermès n'était pas le seul dieu *klêdonios*. D'après Pausanias (IX, 2, 7), dans le sanctuaire d'Apollon Spodios sur la Cadmée, on procédait par clédonomancie. Par ailleurs Zeus est dit *panomphaios*,

---

[12] Le rite en question semble tout à fait ancré dans l'espace public de l'*agora*. D'après les commentateurs, il s'explique par le rôle d'Hermès à la fois dieu de l'échange, du commerce et de la circulation de la parole. Voir Vernant 1965, 196–197 ; cf. Kahn 1978 et Bettini 2000, part. 1–20, qui fait du dieu « la categoria religiosa della conversazione, in tutte le sue forme » (p. 9). Sur Hermès *Agoraios*, voir la contribution de Dominique Jaillard dans ce volume.

[13] Ce terme désigne avant tout « tout ce que l'on entend », toute voix ou bruit que nous pouvons entendre. Cf. Cicéron, *De la divination* II, 84.

[14] Voir à ce propos notamment Bettini 2000, 1–20.

[15] Cf. Le Bas & Waddington 1870, 1724a, 411 : *Hermês Kleêdonios*. Parmi les épiclèses « sonores » des dieux, il faut citer *Psithuros*, dit de la « murmurante Aphrodite » honorée à Athènes (Photios, *s.v.*, cf. *Souda*, *s.v.*). Il s'agirait d'un emploi au sens actif, « qui murmure », dit de la divinité, par opposition au sens passif (les murmures de ceux qui s'adressent à la déesse) : cf. Pirenne-Delforge 1994, 46–48. Voir aussi Soverini 1994. Sur la dénomination des dieux, voir récemment les actes des colloques de Strasbourg et de Rennes : Belayche & Brulé 2005.

[16] À ce propos, on peut aussi rappeler la fréquence des épithètes sonores des divinités formées à partir d'un son, d'une exclamation, d'un cri. De cet univers sonore demeure l'écho dans certaines épiclèses des dieux : Bakkhos est dit *Bromios* (Pindare, fr. 70b, 6 Snell-Maelher), « Le Grondant », mais surtout *Euios* (Sophocle, *Antigone* 964), dérivé d'une série d'interjections telles *euan, euoi*.

maître des voix (Homère, *Iliade* VII, 250) ; la même épithète revient dans le fragment de Simonide cité dans l'*Anthologie Palatine* (IV, 52) où il est question de consacrer la lance au *Panomphaiôi Zêni*[17].

Sans doute faut-il ajouter à ces témoignages une inscription du milieu du IIIe siècle avant notre ère trouvée à Chios, autrefois conservée au Musée de l'École évangélique de Smyrne, qui a pour objet de faire connaître la vente de diverses prêtrises. Parmi les divinités mentionnées, Zeus et Athéna : *Zênos Phêmiou kai Athênas Phêmias*[18]. Dans son commentaire, Rayet[19] parlait d'un culte inconnu, une épithète nouvelle dans les deux cas mais qui se rattache au mot *phêmai* et désignerait « une espèce d'oracle ».

II. *Klêdones, phêmai*

Si ces signes vocaux sont très variés, ce qui les caractérise est d'être rattachés à un culte ou à un dieu particulier : le locuteur divin n'est jamais absent ni inconnu, même lorsqu'il s'agit de *Phêmê*, la Rumeur qui – depuis Hésiode – est elle aussi une déesse (*Les Travaux et les jours* 762)[20]. À Athènes, d'après Aristide (*Discours* XL, 507 Dindorf I, 754), des autels étaient consacrés à la déesse *Klêdôn* et Eschine (*Discours* I, 128 et II, 145) témoigne des sacrifices publics offerts à *Phêmê* comme à toute autre divinité. À Rome, Camille avait bâti un temple à la Parole et à la Rumeur après avoir retrouvé l'endroit où la voix divine qui avait annoncé l'arrivée de l'armée gauloise s'était fait entendre (Plutarque, *Camille* XXX).

Ces témoignages soulignent le caractère spontané que ces signes paraissent nécessairement impliquer. Ce faisant, ces différents témoignages mettent en lumière un autre aspect des signes sonores et s'apparentent au corpus des oracles appelés « automatiques[21] », où il est question d'une divinité qui rend ses oracles sans avoir été consultée. Cette modalité oraculaire est déjà présente chez Hérodote (V, 92) : Étion, se rendant à Delphes pour demander s'il aura des enfants,

[17] Cf. Eustathe, *Commentaire à Iliade* 169, 27.
[18] Cf. Robert 1969, I, 467 sq. ; *Syll*[3], nº 1013a, l. 26.
[19] *Revue archéologique* 1877, p. 127.
[20] Detienne 1989.
[21] Pour une analyse de ces oracles « spontanés », voir aussi Giangiulio 1981. Sur le verbe *automatizô* dans le contexte oraculaire, voir notamment l'analyse de Parke 1962.

avant même d'ouvrir la bouche, obtient la réponse de l'oracle. De même Lycurgue obtient un oracle à peine entré dans le temple (Hérodote, I, 65, 2–3). Le célèbre épisode de Battos offre un autre exemple de consultation privée conçue selon le schéma de l'oracle spontané (Hérodote, IV, 155, 4). On peut rappeler aussi l'*automatos kelados* émis lors de la fondation de Cyrène (Pindare, *Pythiques* IV, 60), où Apollon *automatizen*[22].

Bien qu'ils puissent être considérés comme constituant une classe homogène, il est évident que ces signes ne peuvent pas être associés aux signes des pratiques techniques : déjà Plutarque distinguait d'un côté les symptômes (le vol des oiseaux ou les entrailles des victimes) qui impliquent un code permanent de lecture ; et de l'autre côté, les signes dont il faut donner à chaque fois une nouvelle interprétation. Cette distinction entre signes de nature différente s'inscrit dans le débat propre à la tradition platonicienne (notamment Platon et Xénophon)[23] sur la voix du démon de Socrate[24], et devient chez Plutarque[25] le fondement d'une réflexion complexe et originale pour la conceptualisation du signe divinatoire dans l'Antiquité[26]. Car, à l'opposé des symptômes, les signes qualifiés de *klêdones* ou *phêmai* relèvent d'une nature propre qui permet le contact avec le divin[27]. Cette nature propre implique deux aspects : ils sont à la fois naturels et artificiels, fortuits et construits. À l'exception du contexte divinatoire spécifique de Dodone, la nature seule ne produisant pas de signes, il s'agit le plus souvent d'un événement matériel auquel un dieu confère un sens prémonitoire.

---

[22] *Supplementum Epigraphicum Graecum*, IX, 3.1, 25.

[23] Platon, *République* 382e ; *Timée* 71a ; *Phèdre* 242b ; *Apologie de Socrate* 31d, 40b ; Xénophon, *Mémorables* I, 1, 13 ; *Apologie* 13.

[24] Sur la voix du démon de Socrate, voir Hoffmann 1987–1988 ; récemment, Destrée & Smith 2005.

[25] Sur la distinction entre « signes » et « symptômes » chez Plutarque, voir Veyne 1999, 405–406, 410–412.

[26] Je remercie C. Marmo de m'avoir fait remarquer le rôle fondamental de la réflexion sur le *sêmeion* chez Plutarque dans la conception néoplatonicienne du *sumbolon*.

[27] D'après la classification de Cicéron, les *phêmai* ou *omina*, ces *uoces ueridicae ex occulto* (*De la divination* I, 101) réparties entre voix dont on suppose une origine divine et paroles humaines constituées par des noms de bon ou mauvais augure, manifestent la présence d'une divinité. Ce sont des indices de la présence d'un dieu, en l'occurrence absent ou sans nom, voire indéfini. Sur la stricte séparation entre l'ordre naturel et le divin dans le contexte des présages chez Cicéron, voir Kany-Turpin 2004, 77–79.

III. *Les signes sonores sont-ils des signes divinatoires ?*

À partir de ces considérations, est-il toujours légitime de définir ces signes sonores comme étant des signes divinatoires ?

Ainsi que tout signe provenant du monde naturel, les signes sonores eux aussi tiennent lieu de quelque chose d'autre qu'eux-mêmes (*aliquid pro aliquo*), selon des relations qui s'articulent différemment dans chaque culture. D'une part, ils renvoient à une tradition qui tantôt rapproche de la nature les différents signes d'origine divine, tantôt les associe à la voix du démon de Socrate ; de l'autre, bien que ne produisant pas de significations constantes, ils impliquent une syntaxe, dans ce cas spécifique, une syntaxe naturelle.

Par ailleurs, en tant que « marges du langage » – cris, bruits, voix inarticulées – ils renvoient à des éléments constitutifs de ce qu'on appelle « figures du monde »[28] : plus spécifiquement, ils ont un rôle majeur dans la réflexion des grammairiens sur la définition même de la signification[29].

Cependant, il s'agit de signes uniquement acoustiques, dont le trait commun est d'être des productions vocales ou simplement des manifestations sonores difficiles à classer parmi les formes linguistiques ; ils sont entendus mais presque jamais interprétés ; ils n'impliquent pas une correspondance entre microcosme et macrocosme. Ils pourraient aussi évoquer un contact direct avec la divinité, contrairement à la divination technique.

Ces signes qui, d'après Paul Veyne[30], relèvent d'une sorte de « physique du surnaturel » ouvrent – me semble-t-il – sur une conceptualisation du signe divinatoire dans l'Antiquité : non pas comme moyen de prévision du futur et procès de signification, mais davantage comme révélateur de la difficulté d'appréhender la complexité de la nature. Ce sont des signes qui se veulent pratiques de la connaissance, mais d'une connaissance fondée sur l'arbitraire, le hasard, l'interprétation donnée sur le moment.

---

[28] Selon la célèbre définition de Greimas & Courtés 1979.

[29] Je fais allusion aux grammairiens anciens analysant la signification des mots à partir de la classification des gestes vocaux : du cri au mot apparemment dénué de sens. Cf. Desbordes 1990, part. 104–109. Voir, dans ce volume, la contribution de Jean-Baptiste Gourinat sur les relations entre conception divinatoire et linguistique chez les stoïciens.

[30] Veyne 1999, 402.

Cela nous amène à réfléchir sur d'autres aspects de la science des signes dans l'Antiquité que ceux de la tradition aristotélicienne, des aspects qui sont à rechercher fort probablement dans le grand débat hellénistique autour de la relation entre signe/nature et « science »[31].

Bibliographie

Alessandrì, S. (dir.) 1994, Ἱστορίη. *Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci*, Galatina : Congedo.

Batsch, C., Egelhaaf-Gaiser, U., Stepper, R. (éd.) 1999, *Zwischen Krise und Alltag* (Actes du Colloque d'Histoire des religions de l'antiquité), Stuttgart : F. Steiner.

Bearzot, C. 1993, « Mantica e condotta di guerra : strateghi, soldati e indovini di fronte all'interpretazione dell'evento prodigioso », dans Sordi (éd.) 1993, 97–123.

Belayche, N., Brulé, P. *et al.* 2005, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout : Brepols (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5).

Bettini, M. 2000, *Le orecchie di Hermes*, Turin : Einaudi.

Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon (1re éd., 4 vol., Paris, 1879–1882).

Clauss, J. J. 1993, « An Attic Speaking Crow on the Capitoline », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 96, 167–173.

Crippa, S. 1999, « Entre vocalité et écriture : les voix de la Sibylle et les rites vocaux des magiciens », dans Batsch, Egelhaaf-Gaiser & Stepper (éd.) 1999, 95–110.

Desbordes, F. 1990, *Idées romaines sur l'écriture*, Lille : Presses Universitaires de Lille.

Destrée, P. & Smith, N. D. 2005, *Socrates' Divine Sign : Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, Kelowna : Academic Print.

Detienne, M. 1989, « La Rumeur elle aussi est une déesse », dans *L'écriture d'Orphée*, Paris : Gallimard, 135–145.

Eco, U., Lambertini, R., Marmo, C. & Tabarroni, A. 1984, « On Animal Language in the Medieval Classification of Signs », *Versus* 38/39, 3–38.

Fontenrose, J. 1978, *The Delphic Oracle*, Berkeley : California University Press.

Giangiulio, M. 1981, « Deformità eroiche e tradizioni di fondazioni », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 3, 1–24.

Gigandet, A. 2005, « Le signe dans les *Questions naturelles* de Sénèque », dans Kany-Turpin (dir.) 2005, 85–95.

Greimas, A. J. & Courtés, J. 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris : Hachette.

Grottanelli, C. & Cordano, F. 2001, *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'età Moderna*, Milan : ET.

Halliday, W. R. 1913, *Greek Divination : A Study of its Methods and Principles*, Londres : Macmillan.

Hankinson, R. J. 2005, « Prédiction, prophétie, pronostic : la gnoséologie de l'avenir dans la divination et la médecine antique », dans Kany-Turpin (dir.) 2005, 147–162.

Heintz, J.-G. (éd.) 1997, *Oracles et prophéties dans l'Antiquité (Actes du XIVe Colloque international du CRPOGA de Strasbourg, 1995)*, Paris : de Boccard.

[31] Voir, très récemment, les actes du colloque *Signe et prédiction dans l'Antiquité* (Kany-Turpin (dir.) 2005), notamment les contributions de Gigandet 2005 et Hankinson 2005.

Hirvoken, K. 1969, « Cledonomancy and the Grinding Slave Woman : *Od.* XX, 91–121 », *Arctos* 6, 5–21.
Hoffmann, P. 1987–1988, « Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e section* XCVI, 272–279.
Kahn, L. 1978, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris : Maspero.
Kany-Turpin, J. 2004, *Cicéron, De la divination. Introduction, traduction et notes*, Paris : Flammarion.
——. (éd.) 2005, *Signe et prédiction dans l'Antiquité. Actes du Colloque International de Créteil et de Paris, 22–23–24 mai 2003*, Saint-Étienne : Publications de l'université de Saint-Étienne (Centre Jean Palerne. Mémoires XXIX).
Le Bas, P. & Waddington, W. H. 1870, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, Paris : Didot.
Manetti, G. 1987, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milan : Bompiani.
Parke, H. W. 1962, « A Note on αὐτοματίζω in Connection with Prophecy », *Journal of Hellenic Studies* 82, 145–146.
Peradotto, J. 1969, « Cledonomancy in the *Oresteia* », *American Journal of Philology* 90, 1–21.
Pirenne-Delforge, V. 1994, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique (*Kernos*, Supplément 4).
Robert, L. 1969, *Opera minora selecta*, I, Amsterdam : Hakkert.
——. 1978, « Sur un Apollon oraculaire à Chypre », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 338–344.
Rosier-Catach, I. 2004, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris : Seuil.
Smadja, É. & Geny, É. (éd.) 1999, *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Besançon : Presses universitaires franc-comtoises.
Sordi, M. (éd.) 1993, *La profezia nel mondo antico*, Milan : Università Cattolica.
Soverini, L. 1994, « Ψίθυρος : Hermes, Afrodite e il sussurro nella Grecia antica », dans Alessandrì (dir.) 1994, 433–460.
Syll[3] : Dittenberger, W., *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 4 vol., 3^e éd., Leipzig : Hirzel, 1915–1924 [réimpr. Hildesheim, 1982].
Vernant, J.-P. 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris : Maspero.
Veyne, P. 1999, « Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque », *Revue de l'histoire des religions* 216/4, 387–442.

LES SIGNES DU FUTUR DANS LE STOÏCISME : PROBLÈMES LOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Jean-Baptiste Gourinat

Le stoïcisme est l'une des seules écoles philosophiques de l'Antiquité qui aient soutenu la crédibilité des oracles et de la divination. Les stoïciens définissent la divination comme la faculté d'« observer et d'expliquer les signes envoyés par les dieux aux hommes[1] ». Ces signes sont généralement des signes du futur.

Pourtant, l'existence de signes du futur est problématique pour les stoïciens. D'une part, d'un point de vue logique, ils soutiennent qu'il n'y a pas de signes du futur mais seulement des signes présents du présent[2]. D'autre part, il n'y a pas de signes dans la divination au sens technique que les stoïciens attachent à ce terme. En effet, la notion de « signe » est pour eux étroitement liée à la notion de conditionnel, et ils refusent la formulation conditionnelle des prédictions des devins[3].

Comment peut-on à la fois défendre l'existence de la divination en la définissant comme une interprétation des signes et nier l'existence de signes du futur, et rejeter les signes hors de l'interprétation logique de la divination ?

I. *Divination et science des signes du futur*

Les stoïciens croyaient à l'existence du destin et à la divination. L'existence de la divination était d'ailleurs un argument en faveur du destin, et l'existence des dieux et celle de la divination étaient prouvées de manière réciproque[4]. Ils concevaient la divination comme la faculté d'interpréter les signes envoyés par les dieux aux hommes. Chrysippe définit la divination dans les termes suivants : « la faculté de connaître,

---

[1] Cicéron, *De divinatione* II, 130 (*SVF* II 1189 ; *FDS* 464).

[2] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 254–255 (passage cité et commenté plus bas).

[3] Cicéron, *De fato* 15 (*SVF* I 954).

[4] Voir Gourinat 2005, 260–264.

d'observer et d'expliquer les signes qui sont présagés par les dieux aux hommes[5] ».

Un texte parallèle chez Sextus définit la mantique comme « la science qui observe (*theôrêtikê*) et explique les signes envoyés par les dieux aux hommes[6] ». Les deux définitions sont proches, mais elles diffèrent sur deux points. D'une part, Chrysippe chez Cicéron définit la divination comme une faculté, tandis que Sextus la définit comme « une science[7] ». D'autre part, la définition de Cicéron décrit trois opérations (connaître, observer, expliquer), tandis que celle de Sextus n'en définit que deux (observer et expliquer). La première différence pourrait tenir au fait que la divination est une faculté dans chaque être humain mais une science seulement chez les sages[8], ainsi que semble le suggérer un texte parallèle de Stobée, qui crédite le sage d'être le seul bon devin[9]. La seconde différence n'est pas sans conséquence sur l'interprétation de la définition. Tandis que les deux opérations pourraient correspondre respectivement[10] à la divination naturelle (qui observe seulement) et à la divination artificielle (qui interprète), les trois opérations pourraient se répartir ainsi : la première faculté « pourrait se rapporter à la divination naturelle, la seconde à l'observation propre à la divination artificielle, la troisième à l'explication de cette observation[11] ». De fait, que la divination soit une science pour les stoïciens, cela est confirmé par une définition qui leur est attribuée par Stobée : une « science qui étudie (*theôrêtikê*) les signes relatifs à la vie humaine provenant des dieux et des démons[12] ». Les trois définitions ont un point commun : la divination porte sur des signes relatifs à la vie humaine envoyés par les dieux aux hommes. Cette définition est confirmée par la fonction (*officium*) de la divination, qui est de « connaître à l'avance dans quel esprit sont les dieux à l'égard des hommes et quels sont les signes qu'ils leur donnent, et de quelle manière ils sont conjurés et expiés[13] ».

Il existe plusieurs formes de divination et chacune a pour objet un signe d'une espèce différente. D'après Cicéron et l'auteur du *De*

---

[5] Cicéron, *De divinatione* II, 130 (*SVF* II 1189 ; *FDS* 464).
[6] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, 132 (*SVF* II 1018 ; *FDS* 465).
[7] Lévy 1997, 331–332.
[8] Lévy 1997, 337.
[9] Stobée, *Eclogae* II, p. 67, 13 sq. W. (*SVF* III 654).
[10] Bouché-Leclercq 2003, 66 [= 1879, t. 1, 62–63].
[11] Kany-Turpin 2004, 364 n. 242.
[12] Stobée, *Eclogae* II, p. 67, 13 W. (*SVF* III 654).
[13] Cicéron, *De divinatione* II, 130 (*SVF* II 1189 ; *FDS* 464).

Homero[14], ces différentes formes de divination peuvent se rattacher selon les stoïciens à deux formes principales : la divination naturelle (ou « non technique et non enseignable[15] ») et la divination artificielle[16]. À part l'absence de l'astrologie dans le passage du *De Homero*, les deux listes se superposent assez bien et se retrouvent partiellement dans d'autres sources[17] :

Cicéron	Pseudo-Plutarque	Sextus Empiricus	Stobée
Divination naturelle	**Divination naturelle**		
oracle par inspiration divine	oracle par inspiration divine	divination inspirée[18] (*theolêptikê*)	
prédiction au moyen de rêves	rêves (*enupnia*)	prédiction (*prorrhêsis*) au moyen de rêves	critique des rêves (*oneirokritikon*)
Divination artificielle	**Divination artificielle**		
interprétation des entrailles, des prodiges et des foudres	interprétation des entrailles	divination sacrificielle	divination sacrificielle
augures (vol des oiseaux)	augures (vol des oiseaux)		étude du vol des oiseaux
astrologie interprétation des sorts		astromantique	
	oracles (prophéties, paroles inspirées[19] et tablettes)		

[14] Traité transmis sous le nom de Plutarque. Ce témoignage de [Plutarque], *De Homero* II, 212 Kindstrand, bien qu'explicitement attribué aux stoïciens, est absent des *SVF*.

[15] [Plutarque], *loc. cit.*

[16] Cicéron, *De divinatione* I, 12 ; II, 26 [absent des *SVF*].

[17] Sextus, *Adversus mathematicos* IX, 132 (*SVF* II 1018 ; *FDS* 465) ; Stobée, *Eclogae* II, p. 67, 13 sq. W. (*SVF* III 605).

[18] Selon la correction par Fabricius du λογική des manuscrits en θυτική.

[19] Sur le sens de κληδών et la clédonomancie, voir Bouché-Leclercq 2003, 125–129 [= 1879, t. 1, 154–160].

L'absence la plus notable est celle de l'astrologie dans le *De Homero*. Les rêves posent un problème manifeste : les stoïciens les classent dans la divination naturelle, mais les rêves ont souvent besoin d'être interprétés[20]. Certains rêves divinatoires sont « naturels » en ce sens qu'ils n'ont pas besoin d'être interprétés[21], tandis que d'autres ne peuvent être compris que par un interprète professionnel, comme celui de l'homme qui voit en rêve un œuf pendu sous son lit, rapporté dans le traité de Chrysippe *Sur les oracles*. Seul un devin peut expliquer à cet homme que ce rêve signifie qu'il y a un trésor caché sous son lit[22]. En tout état de cause, la distinction par Cicéron entre les deux formes de divination laisse ouverte la possibilité que les objets de la divination naturelle (les rêves et les délires) deviennent objets de la divination technique, puisqu'il écrit qu'« il y a de la technique chez ceux qui par la conjecture s'attachent à des faits nouveaux, et connaissent les anciens pour les avoir observés[23] ». Ainsi, l'interprète des rêves pourrait être celui qui interprète par observation ou conjecture le signe qu'un homme peut avoir reçu des dieux en rêve et qui relève de la divination naturelle. On notera que Sextus range la « théoleptique » (la divination inspirée) parmi les *sciences* divinatoires, mais que celle-ci ne figure pas dans la liste de Stobée où figure en revanche l'*interprétation critique* des rêves (*oneirokritikon*), qui, à tout prendre, pourrait être différente de la *prédiction* par les rêves (*di' oneirôn prorrhêsis*).

En tout état de cause, si la divination permet de connaître à *l'avance* l'état d'esprit des dieux à l'égard des hommes et si elle permet de conjurer cet état d'esprit, les signes envoyés par les dieux portent sur le futur[24]. C'est ce qui se trouve explicitement confirmé par un autre argument de Chrysippe, qui prouve la divination à par-

---

[20] Cf. les remarques de Bouché-Leclercq 2003, 211–215 [= 1879, t. 1, 276–280].

[21] Voir par exemple Cicéron, *De divinatione* I, 57 (*SVF* II 1204) ; cf. *SVF* II 1205.

[22] Cicéron, *De divinatione* II, 134 (*SVF* II 1201) ; Photius, *Lexicon*, *s.v.* νεοττός (*SVF* II 1202).

[23] Cicéron, *De divinatione* I, 34 (42 C Long & Sedley 2001) : *est enim ars in iis qui nouas res coniectura persequuntur, ueteres obseruatione didicerunt* (trad. Freyburger & Scheid 1992). Une coquille d'imprimeur dans la traduction Kany-Turpin (« les Anciens » avec une majuscule) introduit une confusion malheureuse dans cette traduction [le texte est absent des *SVF*].

[24] Cela semble impliquer que le destin n'est pas aussi inflexible qu'il y paraît, puisqu'il est possible de le conjurer. En réalité, il semble que les stoïciens aient soutenu que la prédiction jouait généralement le rôle d'un instrument du destin. Voir Gourinat 2005.

tir de l'existence des dieux et des signes qu'ils donnent du futur (*dii significant futura*)[25].

La divination est donc une science qui interprète les signes envoyés par les dieux, notamment les signes du futur[26].

II. *L'absence de signes du futur*

Qu'est-ce qu'un signe pour les stoïciens ? Le plus ancien traité stoïcien *Sur les signes* est dû au fondateur de l'école, Zénon de Citium. Ce traité n'est mentionné que dans la liste de ses ouvrages par Diogène Laërce, VII, 4. Nous ne savons rien sur son contenu. La notion de signe n'apparaît pas non plus dans l'exposé du système stoïcien par Diogène Laërce, mais la conception stoïcienne du signe est abondamment discutée par Sextus Empiricus. Selon lui, « le signe est une proposition antécédente, révélatrice du conséquent, dans une implication valide[27] ».

Pour qu'il y ait signe au sens de la définition stoïcienne du terme, il faut donc que l'on ait une implication (*sunêmmenon*), c'est-à-dire une proposition non simple « composée au moyen du connecteur implicatif "si"[28] » : le signe est dans une telle proposition la proposition antécédente (c'est-à-dire celle qui est commandée par le connecteur « si »), l'implication elle-même doit être valide, et cette proposition doit révéler le conséquent, qui doit être lui-même non manifeste[29].

Les stoïciens distinguaient deux types de signes, le signe « indicatif » (*endeiktikon*) et le signe « commémoratif » (*hupomnêstikon*)[30]. Le signe

---

[25] Cicéron, *De divinatione* I, 82–83 (*SVF* II 1192 ; *FDS* 466).

[26] Sans doute y a-t-il des oracles qui éclairent le présent, comme dans le cas du rêve d'un homme qui voit un œuf pendant sous son lit et, dans ce cas, le rêve n'est pas le signe d'un événement futur, mais d'un fait déjà existant, puisque le trésor est déjà sous le lit. Ce cas est assez exceptionnel.

[27] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* II, 104 (*FDS* 1030 ; absent des *SVF*) ; cf. *Adversus mathematicos* VIII, 245 (*FDS* 1029 : sans mention expresse des stoïciens dans ce second texte).

[28] Diogène Laërce, VII, 71 (*SVF* II 207 ; *FDS* 914).

[29] Voir Gourinat 2000, 228–233.

[30] La distinction est attribuée par Sextus aux « philosophes dogmatiques » et aux « médecins rationalistes » (*Adversus mathematicos* VIII, 156). Comme Sextus ne l'a jamais attribuée explicitement aux stoïciens, certains doutent que la doctrine soit stoïcienne : d'aucuns, comme Long & Sedley 2001, vol. 2, 235, préfèrent l'attribuer « primordialement » aux médecins, d'autres y voient une construction de Sextus lui-même. Voir Barnouw 2002, 222–227. Il n'en reste pas moins que si Sextus a raison d'attribuer la doctrine à la fois aux philosophes et aux médecins, il ne reste guère d'autre possibilité

commémoratif est simplement celui qui est habituellement associé à une chose qui n'est pas actuellement évidente : ainsi la fumée, signe qu'il y a du feu, parce que par expérience on sait qu'il n'y a pas de fumée sans feu[31]. Le signe indicatif est ce qui n'a jamais été observé conjointement avec ce dont il est signe (parce que ce dont il est signe est un fait inobservable), mais qui, « de par sa nature et sa constitution », signifie ce dont il est signe[32]. Par exemple l'âme, par nature non manifeste (*adêlon*), est indiquée par les mouvements du corps[33], ou bien les pores sont « indiqués » par la sueur[34].

---

qu'une adoption de cette distinction par les stoïciens. Les arguments d'Ebert 2005, 60 sont à cet égard parfaitement convaincants : l'expression « philosophes dogmatiques » chez Sextus s'applique couramment aux stoïciens, et l'emploi dans ce contexte du vocabulaire stoïcien de la *katalêpsis* indique une doctrine stoïcienne. L'adoption par les stoïciens de cette distinction semble confirmée par l'attribution de la doctrine aux « dialecticiens » par le pseudo-Galien, *Historia philosopha* 9, p. 605, 10–18 Diels : seuls, en effet, les stoïciens peuvent faire à la fois figure de « dogmatiques » chez Sextus (à côté des aristotéliciens, des épicuriens et des platoniciens) et de « dialecticiens » chez le pseudo-Galien. Mais Ebert 1987, 113 et 2005, 55, y voit néanmoins une référence à une doctrine des « dialecticiens » Philon et Diodore, différente de celle des stoïciens. Selon lui, ce qui plaide en faveur de l'identification des « dialecticiens » mentionnés dans ce texte avec les dialecticiens de Mégare, Diodore et Philon, c'est l'absence du vocabulaire stoïcien de la *katalêpsis*, remplacée par la plus prosaïque *gnôsis*, et la différence par rapport à la doctrine habituelle, parce que l'accouchement, dans ce texte, est donné comme exemple de chose révélée par un signe indicatif. On aurait donc une doctrine légèrement différente de celle qui se trouve rapportée chez Sextus : la doctrine « dialectique » défendue par Diodore et Philon (rapportée par le pseudo-Galien) aurait donc été modifiée par Zénon (doctrine « dogmatique » rapportée par Sextus), puis critiquée par Chrysippe qui aurait plus ou moins abandonné toute théorie des signes, ce qui expliquerait qu'il n'y en ait plus trace chez Diogène Laërce. L'histoire, comme le remarque Barnouw 2002, 239, est assez improbable : s'il y avait une telle dissension entre Diodore, Zénon et Chrysippe, il est peu crédible que Sextus se soit privé de nous l'apprendre et que nous n'ayons conservé qu'une trace accidentelle d'une dissension aussi forte. Il est plus probable que l'*Historia philosopha* du pseudo-Galien introduit une de ces distorsions dont son auteur est assez coutumier, et que la doctrine a été élaborée chez les stoïciens par Chrysippe, qui peut être appelé un « dogmatique » par Sextus et un « dialecticien » par le pseudo-Galien. On notera que Chrysippe est contemporain du premier médecin rationaliste, Philinos, puisqu'ils étaient tous deux actifs vers 250 avant notre ère, et que, comme le fait d'ailleurs remarquer Ebert 2005, 61 et n. 3, « les noms des médecins que Galien met en relation avec la distinction entre signes indicatifs et signes commémoratifs nous amènent à des époques encore plus tardives » (il s'agit cette fois du « vrai » Galien). De ce fait, les médecins paraissent avoir adopté la théorie après Chrysippe, qui en serait l'inventeur.

[31] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* II, 100 (*FDS* 1026). Cf. Chiesa 1990.

[32] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* II, 101 (*FDS* 1026).

[33] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 155.

[34] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 309 (*FDS* 1066 : exemple évidemment d'origine médicale).

La formulation logique de la définition du signe peut paraître curieusement restrictive. Nous n'avons pas d'argument par lequel les stoïciens justifient cette conception, mais Sextus, *Adversus mathematicos* VIII, 177, nous dit qu'ils s'opposaient aux épicuriens en soutenant que le signe est intelligible (*noêton*, c'est-à-dire accessible à la *dianoia*), alors que les épicuriens soutenaient qu'il est sensible (*aisthêton*, c'est-à-dire accessible à l'*aisthêsis*). Sextus rapporte toute une série d'arguments pour réfuter la thèse épicurienne du signe sensible. Il est difficile de distinguer les arguments stoïciens des arguments sceptiques. Certains arguments, comme le raisonnement selon lequel un sensible est appréhendé par les sens, tandis qu'un signe, en tant que proposition, est appréhendé par l'intelligence[35], postulent plutôt ce qu'il faudrait démontrer, à savoir que le signe est une proposition : c'est donc vraisemblablement un usage sceptique de la *diaphônia*[36]. En revanche, un autre argument, qui précède presque immédiatement, semble pouvoir être d'origine stoïcienne. Selon cet argument, un sensible est directement donné aux sens et ne s'apprend pas, tandis qu'un signe n'est pas donné en tant que tel par les sens mais s'apprend, et ne peut donc être sensible[37]. Or, la dichotomie entre ce qui est connu naturellement et ce qui est connu par l'enseignement est fréquente chez les stoïciens quand ils essaient de décrire le mode de formation des pensées[38]. L'argument, s'il est bien d'origine stoïcienne[39], peut suffire à garantir que le signe est une proposition, puisque l'exprimable, dont la proposition est l'espèce susceptible d'être vraie ou fausse, est l'un des

[35] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 207.

[36] La *diaphônia* ou désaccord est le premier des cinq modes du scepticisme selon Agrippa : c'est le mode « par lequel nous découvrons qu'à propos de la chose examinée il s'est trouvé, aussi bien dans la vie quotidienne que parmi les philosophes, une dissension indécise » (Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* I, 165). Il y a désaccord lorsque, sur une question donnée, il existe deux opinions ou représentations incompatibles et opposées l'une à l'autre, comme le vrai et le faux, l'affirmation et la négation (I, 26), mais le désaccord n'est pas une opposition simplement logique entre des propositions (c'est-à-dire une contradiction), mais une opposition entre des individus ou groupe d'individus qui soutiennent chacun une partie de la contradiction. Cf. Barnes 1990, 13.

[37] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 203.

[38] C'est la distinction stoïcienne entre les notions « naturelles » ou prénotions et les notions formées par « l'enseignement ou l'étude » ([Plutarque], *Placita philosophorum* IV, 11, 900 C ; *SVF* II 83 ; *FDS* 277). Le blanc et le noir, le doux et l'amer font précisément partie des exemples canoniques de « sensibles » connus par contact direct (Sextus, *Adversus mathematicos* III, 40 ; IX, 394).

[39] Un autre indice en est la référence, dans le cours de l'argumentation (*Adversus mathematicos* VIII, 204), aux *Phénomènes* d'Aratos, poème d'inspiration stoïcienne.

rares incorporels admis par les stoïciens, et donc l'une des rares entités non sensibles[40].

Le fait que les signes et les exprimables soient conçus de la même manière est probablement une raison supplémentaire pour ramener le signe à un statut propositionnel. Exprimable et signe sont en effet tous deux conçus par inférence (*metabasis*)[41]. Une description parallèle du mode de formation de la représentation d'un incorporel ressemble de très près à celle qui explique pourquoi le signe n'est pas sensible mais intelligible : selon Sextus[42], « les incorporels ne font rien et ne produisent pas de représentation en nous, mais c'est nous qui nous formons des représentations à leur sujet ». Contrairement aux sensibles, qui s'impriment directement dans notre âme, les signes et les incorporels sont conçus par une représentation inférentielle, qui ne les reçoit pas de la sensation mais les conçoit par une disposition particulière de l'âme humaine à lier des représentations et à les déduire les unes des autres.

Outre cette justification, la tentative de ramener la notion de signe à une forme logique identifiable est traditionnelle depuis Aristote, qui lui-même se réapproprie et modifie la tradition rhétorique et médicale[43]. Il décrit le signe comme une « proposition (*protasis*) démonstrative, nécessaire ou admise[44] ». Or, certains exemples médicaux sont communs à Aristote et aux stoïciens, comme celui du lait indiquant qu'une femme est enceinte[45] : il est donc probable que la doctrine stoïcienne du signe n'est pas étrangère aux discussions aristotéliciennes. Selon Giovanni Manetti[46], les médecins auraient été les premiers à exprimer les signes dans une implication en « si…, alors… » : ce sont donc eux qui auraient inspiré la formulation logique du signe chez les stoïciens. On notera cependant que les oracles traditionnels des Chaldéens sont généralement eux aussi sous la forme « Si *x* se produit,

---

[40] Voir notamment Long & Sedley 2001, c. 27, vol. 2, 16–24.

[41] Diogène Laërce, VII, 52–53 (*SVF* II 87 ; *FDS* 255 ; Long & Sedley 2001, 39 D) ; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 275 (*SVF* II 223 ; *FDS* 529).

[42] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 406.

[43] Barnouw 2002, 125–126.

[44] Aristote, *Analytica priora* II, 27, 70a 7.

[45] Cf. Aristote, *Analytica priora* II, 27 ; *Rhétorique* I, 2–3. Voir Gourinat 2000, 229–231, notamment sur les différences entre la théorie aristotélicienne et la théorie stoïcienne.

[46] Manetti 1987, 75–76, avec renvoi à Hippocrate, *Pronostic* 9, p. 132, 12–15 Littré.

alors *y* se produira[47] », de sorte que la formulation du signe en « si…, alors… » n'est pas l'apanage des médecins.

Parallèlement, à l'époque de Zénon, la théorie du signe occupe une place importante dans la canonique d'Épicure, où elle permet de tirer, à partir des phénomènes (*phainomena*), des indications sur ce qui n'est pas manifeste (*adêla*)[48]. Cet aspect de la doctrine épicurienne a influencé la théorie stoïcienne des signes, puisque celle-ci semble indissociable d'une distinction entre faits manifestes (*prosdêla*) et faits non manifestes (*adêla*)[49]. L'une des différences les plus notables est qu'Épicure n'a pas considéré le signe comme une question de logique, ce qui va de soi puisqu'il n'a pas de logique. Pour lui, le signe est quelque chose de sensible et non pas un incorporel, comme la proposition chez les stoïciens[50]. Ce n'est donc pas l'antécédent d'une implication valide, comme chez les stoïciens, ni même une proposition, comme chez Aristote.

La doctrine stoïcienne du signe émerge donc de trois contextes différents : le contexte médical, le contexte philosophico-rhétorique aristotélicien et le contexte épicurien. Il est frappant que, dans aucune de ces discussions antérieures aux stoïciens, il n'est question des signes du futur interprétés par les devins. La plupart des exemples sont médicaux. Toutefois les stoïciens ne se contentaient pas des signes familiers aux médecins. L'argument de Sextus, *Adversus mathematicos* VIII, 203–205, qui rapporte une argumentation pour établir que le signe n'est pas sensible, fait état de toute une série de signes qui ne sont pas médicaux. Parmi les signes qui ne sont pas sensibles, il y a, à côté de ceux qui sont admis par les médecins empiriques, les signes utilisés dans la navigation (qui servent à indiquer le mauvais temps et le beau temps) et ceux qui traitent de phénomènes célestes, comme dans les *Phénomènes* d'Aratos[51]. Il est d'autant plus vraisemblable que les exemples de ce passage sont d'origine stoïcienne que les *Phénomènes*

[47] Hunger & Pingree 1999, 5. Voir la formule astrologique rapportée par Cicéron dans le *De fato* (cf. *infra*, p. 571 et n. 64) et, pour la mantique grecque, l'oracle à Laïus formulé dans les *Phéniciennes* d'Euripide, v. 19–20. Cf. Plutarque, *De E apud Delphos* 6, 387 B–C.

[48] Épicure, *Maximes capitales*, cité par Diogène Laërce, X, 32 ; cf. Id., *Lettre à Pythoclès* 87, et Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, 211–216.

[49] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* II, 97 (*FDS* 1026).

[50] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 177 (*FDS* 1028).

[51] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 204.

d'Aratos sont un poème d'inspiration stoïcienne[52]. On notera du reste que ce poème ajoute à la description des phénomènes astronomiques celle de phénomènes « météorologiques » (au sens moderne du terme) : les deux types de phénomènes décrits dans le passage de Sextus peuvent donc correspondre au contenu des *Phénomènes*.

Or, le seul témoignage conservé concernant le traité *Sur les signes* de Théophraste rapporte que celui-ci aurait trouvé « étonnant » que les oracles chaldéens utilisent leurs observations sur les mouvements des planètes pour faire des pronostics « sur la vie et la mort des individus », et non pas seulement sur l'évolution des phénomènes météorologiques[53]. Il paraît donc assez probable que la critique par Théophraste des signes astrologiques constitue un quatrième contexte des discussions stoïciennes sur les signes. De toute évidence, le témoignage de Cicéron sur la théorie des signes divinatoires montre que tel était bien le cas, au moins dans la discussion de la divination.

Dans ce cas, on doit supposer que quatre types de signes au moins étaient envisagés par les stoïciens : signes médicaux, signes météorologiques, signes astronomiques et signes divinatoires. À première vue, tous ces types de signes sont des signes du futur, ou du moins contiennent parmi eux des signes du futur. Par exemple, une partie des signes médicaux permettent des diagnostics : en tant que tels, ils portent sur l'état présent du patient. D'autres permettent des pronostics sur l'évolution future de l'état du patient.

Il est donc très paradoxal que les stoïciens soutiennent qu'il n'y a pas de signe du futur mais que tout signe est signe du présent :

> Ils disent qu'un signe doit être le signe présent d'un présent (*to sêmeion paron parontos*). En effet, certains se trompent en prétendant qu'il existe

---

[52] Aratos aurait été en relation avec Zénon, selon la *Vita Arati* III (*Scholia uetera in Aratum*, p. 15, 33–16, 3 Martin), et selon la *Vita* IV (p. 20, 3), il aurait été condisciple de Persaïos : il est certain en tout cas qu'il fut en même temps que lui à la cour d'Antigone Gonatas. Le stoïcien Boéthos de Sidon en écrivit un commentaire (Geminos, XVII, 48), ainsi que Posidonius qui le traita plus sévèrement (cf. Posidonius, F 48b E.-K.). Sur l'influence stoïcienne dans les *Phénomènes*, voir Erren 1967, et sur les signes dans les *Phénomènes*, voir Bénatouïl 2005.

[53] Proclus, *In Timaeum* 3, p. 151, 1–9 Diehl (Théophraste, fr. 194 FHS & G). Le traité de Théophraste *Sur les signes* (également mentionné par Diogène Laërce, V, 45) est souvent identifié à un ouvrage que tous ses manuscrits attribuent à Aristote et dont le titre complet est *Sur les signes de la pluie, du vent, du mauvais temps et du beau temps*, mais qui est édité depuis 1541 sous le nom de Théophraste. Selon Cronin 1992, il est plus probable que le traité conservé est un ouvrage de l'école péripatéticienne dont le traité perdu de Théophraste pourrait avoir été l'une des sources.

> un signe présent du passé, comme dans le cas de « si celui-ci a une cicatrice, il a eu une blessure » : en effet, s'il a une cicatrice, elle est présente, car elle est apparente, mais le fait qu'il ait eu une blessure est passé, car il n'y a plus de blessure. Ils se trompent aussi en prétendant qu'il existe un signe du futur, comme celui qui est contenu dans le conditionnel suivant : « si celui-ci a été blessé au cœur, il mourra ». Ils disent en effet que la blessure au cœur existe déjà, mais que la mort est à venir. Ceux qui disent des choses de ce genre ignorent que, bien que les choses passées et futures soient différentes, cependant, même dans de tels cas, le signe est le signe présent d'un présent. En effet, dans le premier cas, « si celui-ci a une cicatrice, il a eu une blessure », la blessure a déjà existé et elle est passée, mais le fait que celui-ci ait eu une blessure, qui est une proposition, est un présent, qui est dit de quelque chose qui a existé ; dans le cas de « si celui-ci a été blessé au cœur, il mourra », la mort est à venir, mais le fait que celui-ci mourra est une proposition présente, bien qu'elle soit dite à propos de quelque chose de futur, pour autant que c'est maintenant qu'elle est vraie. De sorte que le signe est une proposition, qui est l'antécédent dans un conditionnel valide qui commence par le vrai et finit par le vrai, et qui est révélatrice du conséquent, et qui est toujours le signe présent d'un présent[54].

D'après Sextus, les stoïciens soutiennent que tout signe est signe du présent, y compris les signes portant sur des choses passées ou futures. L'affirmation est présentée avec une justification : on distingue les choses passées ou futures que sont la blessure disparue ou la mort à venir des propositions qui, bien que portant sur le passé ou le futur, sont présentes, parce que ce sont des propositions qui sont actuellement vraies.

Cela paraît à première vue difficile à concilier avec une autre thèse de la dialectique stoïcienne, selon laquelle la flexion temporelle d'un énoncé affecte la proposition entière, et non pas seulement le prédicat[55] : par exemple, une proposition comme « Socrate mourut » ne signifie pas que « Socrate existe, qui mourut[56] », mais que « Socrate existait et il mourut[57] ». Cette analyse a l'avantage de permettre qu'une proposition

---

[54] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 254–256 (*SVF* II 221 ; *FDS* 1029).

[55] Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Analytica priora*, p. 403, 17 W. (*FDS* 921). Voir Baratin 1995.

[56] Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Analytica priora* p. 403, 14 (*FDS* 921).

[57] Selon Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Analytica priora*, p. 403, 4–7, « une maison est en train d'être construite » ne signifie pas « une maison existe, qui est en train d'être construite ». Baratin 1995, 29, adopte la solution de Brunschwig 1984, 14 [= 1995, 135] selon laquelle « la paraphrase correcte de "Socrate mourut" n'est pas "Il existe actuellement un certain Socrate, lequel mourut", mais "Il y a eu dans le passé un moment où il était vrai de dire : 'il existe actuellement un certain Socrate, lequel

porte sur quelqu'un qui n'est plus. Si l'on applique la même analyse aux exemples de signes donnés par Sextus, les propositions « celui-ci a eu une blessure » et « celui-ci mourra » semblent devoir s'analyser de la même manière en « celui-ci a existé et il a eu une blessure » et « celui-ci existera et il mourra ».

Mais, précisément, l'analyse ne peut pas s'appliquer de la même manière, et c'est peut-être la raison pour laquelle les stoïciens soutiennent que l'on n'a affaire qu'au signe présent d'un présent. « Celui-ci a eu une blessure » et « celui-ci mourra » ne sont probablement pas des énoncés temporellement fléchis, car on ne peut pas les analyser comme des énoncés temporellement fléchis en totalité de la même manière qu'un énoncé comme « Socrate mourut ». Ils signifient non pas que « celui-ci a existé et qu'il a eu une blessure » et que « celui-ci existera et qu'il mourra », mais que celui-ci *qui existe actuellement* a eu une blessure, et que celui-ci *qui existe actuellement* mourra de sa blessure. En effet, les stoïciens distinguent explicitement les conditions de vérité d'une proposition « catégorique » ou intermédiaire comme « Dion marche » d'une proposition définie ou « catagoreutique » comme « celui-ci marche ». Les propositions définies sont déictiques et ne sont vraies ou fausses que si elles désignent un individu effectivement vivant et présent[58]. Une proposition comme « celui-ci marche » est tout simplement détruite s'il n'y a personne que l'on puisse montrer[59]. Ceci entraîne inévitablement que les conditions de vérité et l'analyse d'une proposition définie ne sont pas les mêmes que celle d'une proposition catégorique ou intermédiaire, et que les propositions qui sont contenues dans les implications contenant des signes ne peuvent être fléchies temporel-

---

est en train de mourir'" ». Cette solution considère le temps comme un « opérateur temporel », dont la proposition dans son ensemble est l'argument, par analogie avec un opérateur modal. On peut douter que les stoïciens aient pu se représenter ce type de solution. Qui plus est, Alexandre objecte explicitement aux stoïciens que « l'un des deux membres du composé n'est pas déclinable [selon le temps] » (*In Aristotelis Analytica priora*, p. 403, 21–22) parce que les noms, « ne signifiant pas le temps, ne peuvent pas se décliner selon le temps » (403, 19). Ceci semble impliquer que pour les stoïciens, la flexion selon le temps s'applique à la part existentielle de l'énoncé. Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Analytica priora*, p. 402, 17, donne comme paraphrase de la proposition « Callias marche » la proposition « Il existe un certain Callias, auquel il appartient de marcher ». Si l'on applique cela à « Socrate mourut », on obtient : « il a existé un certain Socrate, auquel il a appartenu de mourir ».

[58] Diogène Laërce, VII, 70 (*SVF* II 204 ; *FDS* 914) ; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 96 (*SVF* II 205 ; *FDS* 916). Cf. Gourinat 2000, 208–209 et 214.

[59] Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Analytica priora*, p. 177, 25 sq. (*SVF* II 202 a ; *FDS* 994).

lement et sont donc toutes des propositions présentes. Car la partie existentielle de l'énoncé n'est pas fléchie et reste au présent, de telle sorte que, puisque, selon les stoïciens, une proposition au passé ou au futur est une proposition fléchie *en totalité*, la proposition définie *n'est pas et ne peut pas être* au passé ou au futur mais seulement au présent. Cette conséquence est évidemment un paradoxe logique, mais pas plus que la conséquence selon laquelle, pour les stoïciens, les propositions négatives sont seulement celles où la négation commande l'ensemble de la proposition et non pas celles qui portent seulement sur le prédicat, de telle sorte qu'une proposition comme Καλλίας οὐ περιπατεῖ (« Callias ne marche pas »), à la différence de οὐ Καλλίας περιπατεῖ (quasi intraduisible en français sinon par une périphrase comme « il est faux que Callias marche »), n'est pas une négative, car ce n'est pas la contradictoire de l'affirmative[60].

L'affirmation selon laquelle les signes sont tous des signes présents de présents semble donc n'être rien d'autre qu'un paradoxe logique. Ceci implique que les signes soient des déictiques : c'est le cas de tous les exemples rapportés par Sextus à propos des signes du présent. C'est aussi le cas dans l'exemple qui accompagne la définition stoïcienne du signe, en *Esquisses pyrrhoniennes* II, 104–106 : « si celle-ci a du lait, elle a conçu[61] ». Du reste, cette condition s'applique essentiellement aux signes qui concernent des événements temporairement non évidents, parce qu'ils sont passés ou futurs[62]. Pour les réalités révélées par des

[60] Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Analytica priora*, p. 402, 7–19 (*FDS* 921).

[61] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* II, 107 (*FDS* 705). On notera qu'au contresens de la traduction Pellegrin souligné par Ebert 2005, 53 n. 1 (le fait qu'Ebert a confondu la version de *Esquisses pyrrhoniennes* II, 107 avec celle de *Adversus mathematicos* VIII, 253 ne change rien), il faut ajouter l'incapacité de cette traduction à rendre la nuance déictique de la phrase.

[62] Le cas de la conception est délicat, parce que certains interprètes la considèrent comme par nature non évidente, alors que d'autres considèrent qu'elle est seulement temporairement non évidente : cf. Ebert 2005, 53 n. 1. Le cas de la conception est un cas-limite : on peut se demander s'il est non évident temporairement ou par nature, selon que l'on considérera que la conception se manifeste ouvertement dans la grossesse ou non. En principe, il faut plutôt distinguer la conception et la grossesse. Précisons d'ailleurs que, dans l'exemple, comme l'a bien souligné Burnyeat 1982, 204, le lait qui fonctionne comme signe est le premier lait ou *colostrum*, et non la montée du lait après l'accouchement. En tout cas, l'*Historia philosopha* traite explicitement la conception comme un cas manifesté par un signe indicatif, mais cela va de pair avec une définition spécifique du signe indicatif, différente de la version rapportée par Sextus. On peut se demander aussi si « elle a conçu » est un présent ou un passé. L'exemple de *Adversus mathematicos* VIII, 254, εἰ καρδίαν τέτρωται οὗτος (« si celui-ci a été blessé au cœur ») semble plutôt indiquer que les stoïciens traitent les parfaits comme

signes indicatifs, qui restent de par leur nature non évidentes (comme, par exemple, le cas des pores de la peau révélés par la sueur), le futur ni le passé n'interviennent pas, car ces réalités sont par définition non évidentes *de tout temps*, de telle sorte que ce sont des signes présents du présent, sans qu'il n'y ait nul paradoxe à le soutenir. C'est quand il s'agit de signes commémoratifs, où le signe et ce qu'il révèle peuvent tous deux être observés, que se pose de façon réelle le problème de savoir si un signe est un signe du futur (ou du passé). Ceci tend à indiquer[63] que la thèse selon laquelle les « signes présents du présent » sont les seuls possibles implique la distinction entre signes commémoratifs et signes indicatifs.

Rien n'empêche que l'on puisse parler de signes du futur, en tant qu'ils portent sur le futur : ils seront, selon l'expression employée par Sextus, « dits à propos du futur » (περὶ μέλλοντος λεγόμενα). Mais, en tant que propositions, les signes et les objets des signes (les *sêmeiôta*) seront des présents, les signes étant les signes présents d'un présent.

Il reste néanmoins une autre difficulté : les signes envoyés par les dieux à propos du futur sont-ils des signes au sens technique que les stoïciens donnent à ce terme ?

III. *Le problème de la formulation logique des prédictions astrologiques*

Aux yeux des stoïciens, pour que les signes relatifs au futur soient des signes au sens technique du terme, il faut que le signe soit l'antécédent d'un conditionnel et l'objet du signe le conséquent du même conditionnel. Par ailleurs, il ne fait pas de doute que les prédictions sont l'interprétation de signes du futur. Les prédictions devraient donc être formulées sous la forme d'un conditionnel où l'antécédent serait le signe d'un événement futur, même si, pour des raisons techniques, ces signes sont compris comme des signes présents du présent. D'après

---

des présents. Mais le premier exemple du même paragraphe, ἕλκος ἔσχηκεν οὗτος (« il a eu une blessure »), indique un passé (τὸ δὲ ἕλκος ἐσχηκέναι παρῳχημένον, « le fait qu'il ait une blessure est un passé ») traité pourtant comme un présent, en raison du paradoxe logique examiné ici.

[63] Il reste toutefois un doute dans le cas du lait comme signe de la conception : si « celle-ci a conçu » est à la fois un passé et l'objet d'un signe indicatif, on a donc un signe indicatif portant sur un événement passé, et le problème peut se poser aussi sans distinguer signes indicatifs et signes commémoratifs.

Cicéron, Chrysippe reconnaissait bien l'existence de telles prédictions, par exemple dans les oracles astrologiques des Chaldéens : « Si quelqu'un est né à la canicule, il ne mourra pas en mer[64]. » L'antécédent « quelqu'un est né à la canicule » devrait être le signe révélateur du conséquent, « il ne mourra pas en mer ».

Toutefois Chrysippe était embarrassé par les conséquences de cette formulation. Car, contrairement à Diodore, il voulait éviter que toute proposition vraie portant sur le futur soit nécessaire et toute proposition fausse impossible. En raison de la causalité universelle du destin, toute proposition portant sur le futur est en effet déterminée, et donc vraie ou fausse[65]. Mais, que toute proposition soit vraie ou fausse n'implique pas qu'elle soit nécessaire ou impossible. Or, la formulation des théorèmes astrologiques sous forme conditionnelle ne permet pas d'éviter aux propositions au futur d'être nécessaires ou impossibles. Car, selon la conception chrysippéenne de l'implication, une implication est vraie si « la contradictoire du conséquent est incompatible avec l'antécédent[66] ». Appliquée au théorème astrologique, cette règle semble avoir pour conséquence que le conséquent de l'implication est nécessaire. Si l'implication : « si quelqu'un est né à la canicule, il ne mourra pas en mer » est vraie, alors l'implication : « si Fabius est né à la canicule, il ne mourra pas en mer » est vraie, de sorte que « Fabius est né à la canicule » et « Fabius mourra en mer » sont incompatibles, et « Fabius mourra en mer » est impossible, et « donc toute proposition fausse concernant le futur est impossible[67] ». Inversement, toute proposition vraie concernant le futur apparaît comme nécessaire, et le conséquent de l'implication est nécessaire[68].

Pour éviter de considérer les prédictions astrologiques comme nécessaires, Chrysippe faisait valoir deux échappatoires. La première était que la nécessité du conséquent ne suit pas dans tous les cas la nécessité de l'antécédent. La seconde était de recommander de formuler les

---

[64] Cicéron, *De fato* 12 (*SVF* II 954 ; *FDS* 473). La formule rapportée par Chrysippe semble reprendre une authentique formule chaldéenne que l'on trouve dans un manuel d'horoscopes babyloniens sous la forme : « position du Cancer : mort dans l'Océan » : cf. Pingree 1997, 23.

[65] Cicéron, *De fato* 21 (*SVF* II 952 ; *FDS* 884). Sur cet argument, voir Bobzien 1998, 59–86.

[66] Diogène Laërce, VII, 73 (*SVF* II 215 ; *FDS* 914).

[67] Cicéron, *De fato* 12 (*SVF* II 954 ; *FDS* 473).

[68] Cicéron, *De fato* 14 (*SVF* II 954 ; *FDS* 473).

prédictions astrologiques sous la forme de la négation d'une conjonctive, en lieu et place d'une implication :

> C'est à cet endroit que Chrysippe, tout agité, espère que les Chaldéens et les autres devins se trompent et qu'ils n'utiliseront pas des <implications mais des> conjonctions, de telle sorte qu'ils <n'>énonceront <pas> leurs théorèmes sous la forme : « Si quelqu'un est né à la Canicule, il ne mourra pas en mer », mais qu'ils diront plutôt : « Il est faux que quelqu'un est né à la Canicule et qu'il mourra en mer »[69].

Cela signifie que Chrysippe n'admet pas que les propositions « si *p*, alors *q* » et « non à la fois *p* et non *q* » sont équivalentes. Plusieurs formulations[70] semblent indiquer que Chrysippe conçoit l'implication comme modalisée : elle s'apparenterait à une implication « stricte », définie non pas simplement par « non à la fois *p* et non *q* », mais plutôt par « à la fois *p* et non *q* est impossible[71] ». La conséquence dans le cadre de la définition logique du signe est inévitable : le fait que quelqu'un soit né à la Canicule n'est pas le signe logique du fait qu'il ne mourra pas en mer.

Il semble donc que les signes du destin envoyés par les dieux aux hommes n'ont pas la nature de signe au sens strict que les stoïciens donnent à ce terme dans leur logique[72].

Ceci, à vrai dire, serait assez cohérent. Les signes non oraculaires sont des signes naturels : ce sont des phénomènes concomitants de phénomènes dont ils sont les signes, ou annonciateurs d'événements auxquels ils sont causalement liés. La fumée est le signe du feu, la sudation est l'indice de pores de la peau, la lactation est le signe de la conception, les nuages sont annonciateurs de la pluie, parce qu'il y a des rapports causaux entre ces phénomènes et parce qu'il est impossible que le signe se produise sans que se produise ce dont il est signe[73]. Dans le cas des signes du futur qui apparaissent dans la divination, les

---

[69] Cicéron, *De fato* 15 (texte différent de celui adopté par Arnim en *SVF* II 954 et Hülser en *FDS* 473 : voir Szymanski 1985).

[70] Cicéron, *De fato* 12 (*SVF* II 954 ; *FDS* 473) ; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 309 (*FDS* 1066) ; Apollonius Dyscole, *Conjonctions*, p. 218 (*FDS* 926).

[71] Voir Gourinat 2000, 226–227. Pour l'ensemble de la question, voir Gourinat 2000, 223–227 et Bobzien 1998, 144–170.

[72] Il y a bien des cas de prédictions conditionnelles où les stoïciens ne semblent pas remettre en cause la forme conditionnelle de la prédiction, comme l'oracle d'Apollon à Laïus (Alexandre d'Aphrodise, *De fato* 31, 201, 32–203, 1), mais le signe, en l'occurrence, est constitué par l'oracle lui-même : il est peu probable qu'il faille considérer que « si tu procrées un enfant » est le signe de la mort qui attend Laïus.

[73] Voir Bénatouïl 2005, 140.

choses sont différentes : ces signes du futur ne sont pas causalement liés à ce dont il sont les signes, il n'y a pas de rapport intrinsèque entre le signe et ce dont il est signe[74], puisque les signes divinatoires sont tout simplement envoyés par les dieux.

On se rappellera en effet que la divination est la faculté d'« observer et d'expliquer les signes envoyés par les dieux aux hommes[75] ». Le porte-parole des stoïciens dans le *De divinatione*, Quintus Cicéron, ajoute une précision importante : la divination est « la prédiction de choses que l'on tient pour fortuites (*quae fortuitae putantur*)[76] ». Sans doute, les événements prévus par la divination ne sont-ils fortuits que dans un sens très précis du terme, ou sont-ils seulement considérés comme fortuits sans l'être vraiment, car il faut qu'ils soient quand même prévisibles. Ils sont prévisibles parce qu'ils sont déterminés à l'avance par les dieux et le destin, mais ils sont fortuits en ce sens qu'ils n'ont pas d'autre cause que le destin. Selon les lois physiques les plus générales, ils sont indéterminés et seulement possibles : ils pourraient être autrement qu'ils ne sont. C'est d'ailleurs précisément pourquoi les dieux nous envoient ces signes extrinsèques du futur. Ils n'ont aucune nécessité de se produire, ils sont seulement décrétés par les dieux et nous n'aurions aucun moyen de les prévoir si les dieux eux-mêmes ne nous en donnaient des signes.

Ce qui rapproche les signes du destin des signes des autres sciences empiriques, c'est qu'ils sont collectés et interprétés de la même manière : les devins procèdent « à partir de signes observés et remarqués », et raisonnent et conjecturent pour en tirer des lois et prédire le futur[77]. Mais, là où les autres sciences peuvent aller plus loin, établir une relation causale entre le signe et ce qui est signifié, la divination ne peut pas le faire et doit donc se contenter d'interpréter des signes du futur envoyés par les dieux qui ne sont pas des signes au sens strict du terme. Ceci nous indique que les stoïciens n'avaient pas de la divination une approche naïve : une analyse précise des signes du futur dans le stoïcisme montre, à mon sens, que la divination n'a pas le même statut épistémologique que les autres sciences, parce que les signes divinatoires ne peuvent pas avoir le statut de « signes » au sens strict que les stoïciens donnaient à ce terme dans leur logique. La foi des

[74] Voir Long & Sedley 2001, vol. 2, 234.
[75] Cicéron, *De divinatione* II, 130 (*SVF* II 1189 ; *FDS* 464).
[76] Cicéron, *De divinatione* I, 9.
[77] Cicéron, *De divinatione* I, 34. Cf. Long & Sedley 2001, vol. 2, 232–233.

stoïciens dans la divination est un acte de piété. Il est assez remarquable qu'elle n'ait pas rendu leur épistémologie aveugle.

Bibliographie

Baratin, M. 1995, « Les énoncés fléchis : une originalité de la linguistique stoïcienne », dans *Histoire de la linguistique. Mémoires de la société de linguistique de Paris*, III, Paris, 27–37.

Barnes, J. 1990, *The Toils of Scepticism*, Cambridge : Cambridge University Press.

Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M. & Schofield, M. (éd.) 1982, *Science and Speculation*, Paris-Cambridge : Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme.

Barnouw, J. 2002, *Propositional Perception.* Phantasia*, Predication and Sign in Plato, Aristotle and the Stoics*, Lanham : University Press of America.

Bénatouïl, Th. 2005, « Les signes de Zeus et leur observation dans les *Phénomènes* d'Aratos », dans Kany-Turpin (éd.) 2005, 129–144.

Bobzien, S. 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Oxford University Press.

Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon (1re éd., 4 vol., Paris, 1879–1882).

Brunschwig, J. 1984, « Remarques sur la théorie stoïcienne du nom propre », *Histoire, Épistémologie, Langage*, 6, 3–19.

——. 1995, *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris : Presses Universitaires de France.

Burnyeat, M. 1982, « The Origins of Non-Deductive Inference », dans Barnes, Brunschwig, Burnyeat & Schofield (éd.) 1982, 193–238.

Chiesa, C. 1990, « Sextus sémiologue : le problème des signes commémoratifs », dans Voelke (éd.) 1990, 151–166.

Cronin, P. 1992, « The Authorship and Sources of the *Peri Semeion* Ascribed to Theophrastus », dans Fortenbaugh & Gutas (éd.) 1992, 307–345.

Ebert, T. 1987, « The Origin of Stoic Theory of Signs in Sextus Empiricus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 83–126.

——. 2005, « La théorie du signe entre la médecine et la philosophie », dans Kany-Turpin (éd.) 2005, 51–63.

Erren, M. 1967, *Die Phainomena des Aratos von Soloi*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag.

FDS : Hülser, K. (éd.) 1987, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart : Frommann-Holzboog.

FHS&G : Fortenbaugh, W. & Gutas, D. (éd.) 1992, *Theophrastus. His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, New Brunswick-Londres : Transaction Publishers.

Freyburger, G. & Scheid, J. 1992, *Cicéron, De la divination*, Paris : Les Belles Lettres.

Gourinat, J.-B. 2000, *La dialectique des stoïciens*, Paris : Vrin.

——. 2005, « Prédiction du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe *Sur le destin* », dans Romeyer Dherbey (dir.) & Gourinat (éd.) 2005, 247–277.

Heintz, J.-G. (éd.) 1997, *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris : de Boccard.

Hunger, H. & Pingree, D. 1999, *Astral Sciences in Mesopotamia*, Leyde-Boston : Brill.

Kany-Turpin, J. 2004, *Cicéron, De la divination / De divinatione*, Paris : GF-Flammarion.

——. (éd.) 2005, *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.

Lévy, C. 1997, « De Chrysippe à Posidonius : variations stoïciennes sur le thème de la divination », dans Heintz (éd.) 1997, 321–341.
Long, A. & Sedley, D. 2001, *Les philosophes hellénistiques*, 3 vol., Paris : GF-Flammarion (trad. fr. de *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987).
Manetti, G. 1987, *Le teorie del segno nell'Antichità classica,* Milan : Bompiani.
Pingree, D. 1997, *From Astral Omens to Astrology, from Babylon to Bykaner*, Rome : Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente.
Romeyer Dherbey, G. (dir.) & Gourinat, J.-B. (éd.) 2005, *Les stoïciens*, Paris : Vrin.
SVF : Arnim, H. von (éd.) 1903–1924, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig : Teubner.
Szymanski, M. 1985, « *De fato* 8, 15 : Can *Coniunctio* Mean Implication ? », *Hermes*, 113, 383–384.
Voelke, A.-J. (éd.) 1990, *Le scepticisme antique*, Genève-Lausanne (Cahiers de la *Revue de théologie et de philosophie* 15).

ABSTRACTS

I. *Ritual construction of signs within instituted practices of divination*

Jean-Jacques Glassner (pp. 29–53)
From the 18th century B.C.E. onwards, Babylonian diviners understood omens as signs within their own writing system. In the treatises they wrote, they began by identifying simple signs, the presence or the absence of which they noted, before describing their status, appearance, number and position; in sum, all of their potential aspects. This constituted a primary corpus of signs from which they derived additional ones, playing with their dimension, orientation, combination, whether complete or incomplete, and any additional alterations. Each of these modifications gave a new value to the sign as an omen. These procedures were precisely those that governed the making of written signs, which the diviners learned at school.

Stella Georgoudi (pp. 55–90)
Considered as the most ancient Greek oracle, the *chrêstêrion* of Dodona in Epirus, northwest of Greece, arises questions related to its foundation, its oracular agents (the *hupophêtai*, the priestesses/ prophetesses), its methods of transferring its absolute master's Zeus will and decisions. Above all, this oracle is in the center of a controversy, already formulated by some Greek authors like Strabo, and adopted by many specialists of Greek divination. It concerns the distinction between a divination "by signs and symbols", which Zeus would use at Dodona; and a divination "by word", his son's Apollo *modus operandi* at Delphi or at Didyma. However, in the universe of Dodona, full of sounds and voices, it is proven that Zeus expresses himself particularly by words, *logoi*, uttered not only by his spokespersons, but also by his holy tree, the oak, and his familiar birds, the *peleiades*. Thus, from the most ancient testimonies, the tree and the birds, endowed with human voice, transmit the god's responses to whom consult the oracle. This dialogue between god and individuals or States asking Zeus' advice, realized thanks to these human, vegetable and animal representatives, often appears in a written form, as shows a great number of leaden oracular tablets founded in the sanctuary; which proves the importance of writing in the oracular activity of this famous *manteion*.

Dominique Jaillard (pp. 91–107)
Hermes is frequently associated with divination, and especially with the production of randomizing divinatory devices, the construction and interpretation of signs or the invention of oracles based on the drawing of lots. Paradoxically, only a few oracles were actually allocated to him, and this feature matches the rather secondary position, in terms of oracular powers, Hermes manages to "gain" from his brother Apollo in the *Homeric Hymn to Hermes*. As opposed to Apollo, Hermes is refused direct access to Zeus' sovereign power of decision (*boulê*) and must content himself with "intermediary" oracles. This paper aims to establish that Hermes' divinatory competences are consistent with his specific actions and positions within the polytheistic game, and greatly rely on his capacity of articulating homogeneous spaces and processes in which sign and sense can coincide. According to that view, Hermes may be said to intervene, alongside other gods, in many forms of oracular procedures. The analysis leads to the formulation of two methodological remarks: *a)* the functioning of Greek oracles implies a plurality of gods acting on different levels, it cannot be exclusively referred to the entitled god; *b)* inspired divination and inductive divination by signs must not be necessarily considered as opposed categories, but rather as interdependent practices. Under Hermes' guidance, inspiration can produce an oracle operating through spatial movements. Signs inducted by a ritual space construction can manifest the god's voice.

John Scheid (pp. 109–128)
Was Roman religion always formalistic, or did its rituals evolve? In this essay, we try to demonstrate how divinatory public practices have developed in the final three centuries of the Republic under the pressures of war and imperialism. Already before the third century B.C.E., high magistrates ceased their former practice of auspices through the observation of the flight of birds. Instead, they reduced the procedure to the observation of captive chickens, the *pulli*. In all likelihood, this change was due to the wars and the generals of the third and second centuries, in order to remove any obstacle to engaging war. There were three stages in the gradual adaptation of traditional practices to the necessities of the political and military reality, the three at the expense of those priests specialised in the interpretation of signs. First, the Senate conferred on the generals the expedient of interpreting auspices on the field of battle, which henceforth the augurs and Senate would

confirm, but only after the fact. Second, the Senate agreed that there would no longer be any difference in the divinatory procedure of magistrates, whether within or without Rome, in the army or in civil and political affairs. Finally, a law was passed under Sulla that only those who had *imperium* (meaning those in possession of a high annual or an extraordinary magistracy) could legitimately conduct independent auspices.

II. *Spontaneous signs and natural phenomena*

Emmanuel Jambon (pp. 131–156)
Through the examination of three documents, each of a different nature and period, we shall try to better understand how the ancient Egyptians represented themselves and interpreted the "signs" that the gods sent them through natural phenomena. The first of these texts, a graffito (No. 191) of the Ouadi Hammamat, records the memory of an omen in the very desert where it happened. The second, an excerpt of the *Prophecy of Neferti*, is a literary text that for political purposes draws the portrait of an "up-side down world." The third text, a passage from an historical work entitled the *Chronicle of Prince Osorkon*, mentions an eclipse, the absence of which constituted a "sign." Though no global mantic theory is known from pharaonic Egypt, these texts bring to light a way of interpreting natural phenomena that is related to the divinatory process.

Maria Patera (pp. 157–175)
The raven embodies several types of signs-omens that appear in Greek literary sources. As a bird, it is a sign from the gods. Gifted with articulate speech, it "signifies" as an oracle. The raven can also be a meteorological sign, while it is intimately linked to the fertility of the land and to the health of the population. Finally, the appearance of this bird may signify the acquisition or loss of a territory and the displacement of its population. The various manifestations of the raven, a bird bad reputated, reveal nevertheless the divine will. Therefore the raven serves as a means of communication between gods and humans.

Renée Koch Piettre (pp. 177–219)
How do historians relate providence to chance? An episode in Plutarch's *Life of Timoleon* shows an unlikely combination of lucky

circumstances or "coincidences" (*sumptôma* in Greek) within the context of a sanctuary devoted to the Sicilian god Adranos, at the foot of Mount Etna. Could the personality of the god explain these coincidences and allow us to interpret them as signs of divine providence? In the *Life of Timoleon*, the protagonist's merit rests in his understanding and pious appreciation of divine providence. This is a rather unusual stance in the *Lifes* of Plutarch, and may echo the historiography of Timaeus of Tauromenion, who spent most of his lifetime (c.350–250 B.C.E.) at Athens. This historian systematically combined four different chronological markers, in addition to his reasoning about miraculous coincidences. We shall argue that he was influenced by the school of Aristotle, or perhaps Epicurus who, for instance, defined time as a "coincidence of coincidences," *sumptôma sumptômatôn*. The special gods whom Timoleon honours and to whom he creates private cults (for instance, the goddess "Good Luck," Automatia) as well as the very name of Adranos could give us further evidence about these influences.

Ileana Chirassi Colombo (pp. 221–251)
The present essay will explore in general terms the tapestry of signs (*sêmeia, signa, terata, prodigia*) ancient world is wrapped up. In particular, we shall examine Greek and Roman polytheism, while also turning to Jewish monotheism. The web of signs runs parallel to the web of myths, both of which require interpretation. Myths, however, always refer to the past, while the language of signs refers to the present. Signs concern the field of divination, which is a necessary tool to act in the present and foresee the future. Divination requires specific technical abilities and/or special personal gifts, but as is well known, monotheistic systems generally refuse divination, beginning with Jewish monotheism, first among the followers of a single god. In monotheistic systems, the universe and humanity directly depend on the will of a transcendent God. In such a system, signs are no longer traces or enigmas to test human wisdom but miracles signifying the power of God, his *dunamis* and *aretê.* As such, they are tests of faith.

Francis Schmidt (pp. 253–289)
In the midst of the account of the fire of the Temple in Jerusalem in the sixth book of *The Jewish War*, Josephus inserts a list of prodigies (*terata*) and signs (*sêmeia*) that the more radical among the insurgents interpreted as auspicious, while the more moderate members

interpreted them as omens of future calamity. Tacitus (*Histories* 5.13) includes an almost identical list of prodigies that appeared during the siege of Jerusalem. Both the Jews and the Romans agreed that these events were omens. The differences between the two lay as much in their ritual practices as in their respective systems of interpretation. In the first part of this essay, we shall question the concept of the sign as omen: does such an idea appear in the Bible? If, however, such a concept was alien to biblical thought, how was it adopted and adapted by Jewish tradition? In the second part of this essay, we shall analyse Josephus' list of signs and the conflicting interpretations that they elicited. The comparison of these partially concurrent lists of Josephus and Tacitus invite an examination of the respective function of signs in the conception of History of these two important witnesses in Jewish and Roman historiography.

III. *Gods' intervention in national history or individual life*

Laetitia Bernadet (pp. 293–317)
The particular case of the "Temple-states" in eastern Anatolia and of the kingdom of Commagene in Hellenistic and Roman times offers an interesting opportunity to consider the divine sign as it is occurring and its functions. They reveal the close links between sacerdotal and political power, as well as the link between the priestly and royal dynasties. The example of the temples in Pontic Comana and in Olba, where the priests are also "second after the king" or dynasts, and that of the Royal House of Antiochos the first, who founded a new dynasty and his own cult, attest to the use of divine signs in establishing and justifying sacerdotal and royal privileges. Whether they were omens or some other manifestations of divine will, the priests of the "Temple-states" in Anatolia under consideration (such as Antiochos of Commagene) manipulated the signs sent by the gods and profited from them, mainly for political purposes.

Nicole Belayche (pp. 319–342)
The "confession" – steles from Lydia and Phrygia display unique stories where the faithful, within a priestly environment, inscribe an always terribly painful punishment that was sent by the gods in order to point out an injury they suffered. Once the cause of the divine wrath has been acknowledged, propitiation is achieved through regular, ritual

practices; but the experience of the *dunamis* of the gods that has been lived through has shifted the religious attitude of the faithful. Hence the inscribing of the punishment is the first homage paid to the gods, because it works as a sign revealing a misdoing. After analyzing this process, I shall argue that a great difference with the *iamata* engraved in the *Asclepieia* lies in the significant function of the punishment. In these therapeutic sanctuaries, illness was not considered as being possibly meaningful; it was a situation from which one wanted to escape. Asclepios was considered, portrayed and named as a good doctor, more benevolent than vindicatory. While we find anatomical ex-votos there, the rural sanctuaries of Western Anatolia are not therapeutic sanctuaries, neither are their gods physicians. The sufferings of the faithful, severe as they were, were written down solely because they were a sign of another order, that of divine supremacy.

Gaëlle Tallet (pp. 343–383)

Following their publication by H. Gauthier in 1910, a set of Greek inscriptions from the temple of the Nubian oracular god Mandulis in Talmis-Kalabchah caught the interest of many scholars. The commentators stressed the highly sophisticated (though somewhat awkward) use of Greek metrics and mythological references, while also underlining the traditional and theological Egyptian background of these particular *proskunêmata*. For A. D. Nock, they were probably elaborated by a high ranking Roman officer visiting the neighbouring garrison of Talmis, who like so many young Greek or Roman men, was fascinated by Egyptian traditions, and sought the knowledge and the signs of a local god. Yet, a learned officer or traveller from Rome or Greece would have hardly been allowed to inscribe those texts in a working Egyptian temple, and priestly control would have been, in any case, a *sine qua non*. Furthermore, it seems that these Greek hymns dedicated to a very local god with oracular powers (as the Egyptian texts show) were composed in Egyptian priestly circles. They show the degree to which the Egyptian priests were involved in Hellenism as early as the second or third century C.E. For example, we see that the Nubian god Mandulis is compared both to Apollo the Foreteller and to Aiôn, the Greek figure of Eternity. The very nature of the signs of the god remains definitely Egyptian, in the spite of the guise of the *interpretatio Graeca*.

François Bovon (pp. 385–416)
The paper first describes the signs and miracles mentioned in the Hebrew Bible and underscores their influence on Jesus and his disciples. Second it respects the diversity of early Christian communities and describes the variety of attitudes taken in front of such phenomena. While certain early Christian groups are pleased by the manifestation of God's power in favor of the Messiah and his apostles, other look up to the sky and read history in hope of discovering some preliminary signs of the coming of the Kingdom. Still others, aware of the ambiguity of any sign, demand that the faith of the community be added for interpretation.

Christophe Batsch (pp. 417–432)
Simon Bar Kochba, leader of the Jewish uprising of 133–135, was first acknowledged as the Messiah by some of the most important Rabbis of his time, including Rabbi Aqiba. Christian writers of the same period also identified him as a kind of Jewish "messianic competitor" for Jesus. Nevertheless, more striking is what happened after the revolt's failure. While Christian literature included a plethora of messianic signs, the sages worked progressively and systematically to erase any sign that might lead to his identification with the Messiah. Rabbinic discussion of the matter begins with the reconsideration of the history of Bar Kochba and of his messianic claims.

Christian Julien Robin (pp. 433–476)
For the purposes of creating an inventory of prophetic "signs" in Arabia, the biography of Muḥammad son of ʿAbd Allāh, the founder of Islam, does not constitute a very reliable source. It has clearly been reworked by the theologians in the first centuries of Islam, in order that this Arab prophet concentrates in his person all the "signs" of prophetic authenticity required by the great monotheistic religions of Judaism, Christianity, and Manichaeism. Indeed, most of these theologians themselves originally came from these religious backgrounds and lived in regions in which they were still the majority. Muḥammad, however, was not the only prophet of his time in Arabia. Arab-Islamic Tradition mentions half a dozen others, generally represented as impostors. Since the theological re-working of the biography was certainly not in favour of these other prophets, the "signs" alluded to rather reflect those aspects that were then believed to characterize

one who bore a divine message. The Arab prophet, whose role is to invoke, warn, bear witness and legislate, employs a highly figurative and obscure language, often composed in meter and rhyme. In his message, received by an intermediary sent by God, it is not God, but the Arab prophet who speaks (as among the prophets of Judaism). He may be recognized by his large enveloping mantle in which he is entirely concealed. Finally (and this is probably the most original characteristic) the prophet exercises political power in the community he founded. A final point concerns the relationship between the prophet and the diviner (*kāhin*). According to the traditional view, the prophetic mission of Muḥammad put an end to the *kāhin*'s domination and to the later's host of idols. This opposition, however, is most likely an artificial one constructed by theologians: the epigraphic data suggest that in the Arabian peninsula, the ministers of polytheistic temples were never called *kāhin*, a term which is found only among late Nabataean inscriptions from Jordan and the Sinai. As for the narrative sources, they attribute to the word *kāhin* (which, in any case, was borrowed from Aramaic), the meaning of "an individual having an aptitude for divination", and not the "diviner" of a given temple or divinity. If, among the multiple talents prerequisite in an ideal leader around the year 600 A.D., one must recognize that of divination, it is because temples no longer had such specialized personnel. Therefore the *kāhin* is not a symbol of pre-Islamic paganism, but rather of its decline. The place acquired by the *kāhin* in Arab-Islamic Tradition was the result of a gradual change of perspective: whereas Muḥammad had principally opposed the monotheists, subsequent theologians preferred highlighting his role in eradicating polytheism.

IV. *Epistemology of signs at work in philosophical and theological elaborations*

Jörg Rüpke (pp. 479–500)

This paper analyzes the influence of Greek concepts of rationality onto Roman divination and narratives about divination during the 2nd century B.C. The textual basis is given by fragments of the poet Accius and of early Roman historiography. The textual analysis is contextualized by reflections about contemporary developments in legal (laws) and religious institutions (priests) relating to divination. Thus, processes of Roman rationalization are analyzed as incoherent developments in discursive practices and institutionalizations.

Madalina VARTEJANU-JOUBERT (pp. 501–521)
The article studies the concept of "sign" from the point of view of the history of the practic`es of knowledge. According to this interpretation, the "sign" is intimately related to the "proof" that leads to the establishment of the "truth." The sign can be fortuitous, unexpected, peculiar, irregular or miraculous or, on the contrary, ordinary, usual, non-transcendent. This essay explores the Talmudic rejection of miracles and the marvellous. It comprises two main sections: the first analyzes the rabbinic polemics concerning the "ways of knowing" (prophetic legitimacy and miracle value), while the second studies the functions of the "sign" through three Talmudic passages: prediction (*Hullin 95b*), confirmation (*Haguiga 15a*), revelation (*Gittin 45a*). Talmudic ideology strictly separates the dominion of man from the dominion of the divine: prophecy and miracles are generally relegated to an ideal past. Related in the imaginary to arbitrariness and to the extraordinary, prophecy and miracle are rather troubling categories for a culture in the process of seeking for the normative. The rabbinic science of signs is highly sceptical: definitions and experiences do not completely persuade.

Mohammed Hocine BENKHEIRA (pp. 523–536)
As established by classical jurists, drawing lots played a modest role in Islamic law, except in matters of descent, where its use was controversial. In this paper, we endeavour to bring to light the origins of this procedure in the sources of Islamic law. They occur in the exegeses of the Koran, which mentions drawing lots alongside other divinatory practices held to be illicit. By contrast, in the sayings attributed to the Prophet (*hadith*), references to drawing lots are much more numerous, either in helping to make a decision or as a means of resolving a conflict, or again in cult matters in order to decide between candidates for a single position. The analysis of a passage in the biography of Muhammad (*sîra*) shows that God may express himself through the drawing of lots. The drawing of lots is also used to settle the legality of descent, in particular when several men claim paternity of the same child.

Attilio MASTROCINQUE (pp. 537–546)
The *charaktêres* were symbols used to represent the gods during the Imperial period. Many passages in literature and "magical" inscriptions prove that they received prayers because they were gods. A series

of 28 or 36 signs are known and it is possible that they represented the forms of the Moon and the Decans. We study here several series of seven signs, which represented the seven planets. Sometimes the *charaktêres* alluded to objects, such as Hermes' heraldic staff, through which the gods operated, and sometimes to the first letter of a god's name. The *charaktêres* have the form of alphabetic letters and therefore had numerical and phonetic values. Every *charaktêr* had all of the powers and forms of a single god. The true name of a god was not different from the god itself, and also his *charaktêr* did not differ; therefore, it received the prayers of his devotees.

Sabina Crippa (pp. 547–555)
In ancient Greece, among the signs stemming from the natural world were a series of sounds that, strictly speaking, were opposed to the technical or artificial divination and are connected to the sphere of that which is formless, indefinite, and unruled. How did these signs suggest a relationship with a rule that might reveal the code governing this form of prediction? Is it possible to identify the formal structures of such a code? The distinctive features and variety of these sound signs, generally considered as the expression of a knowledge based on arbitrariness, chance and ad hoc interpretation, lead one to take into account some aspects of the science of signs in the Antiquity that differ from Aristotle's tradition and question the definition of divinatory signs.

Jean-Baptiste Gourinat (pp. 557–575)
Stoicism is one of the rare philosophical schools in Antiquity to support oracles and divination, defined by the Stoics as the faculty "to observe and to explain the signs sent by gods to men." These signs are usually signs of the future. Nevertheless, the existence of signs of the future is highly problematic in Stoicism. From a logical point of view, Stoics maintain that there are no signs of the future, but only present signs of the present. On the other hand, there is no sign in divination in the technical sense of the word, since "sign" in this sense is the antecedent in an "if…then" conditional, and the Stoics refuse the conditional formulation of the predictions of the soothsayers. The aim of this paper is to understand how the Stoics may at once support the existence of divination as an interpretation of signs while denying the existence of signs of the future, and reject signs from the logical interpretation of divination. The dismissal of signs of the future appears

to be a logical paradox, based on the logical properties of the deictic propositions used in signs. The refusal of the conditional formulation of signs in divination reflects the specific character of divinatory signs, which do not express any causal relation between sign and signified, but only the divine will to give a sign of unpredictable events.

INDEX RERUM

absence (de signe), 7, 35, 45, 50, 141, 145–9, 212, 301, 385sq., 388, 430, 507, 534, 561–70
accident, 177, 211, 213, 226, 337, 501, voir aussi hasard
acte symbolique, 12, 385, 403, 430
adoration, 236, 406sq., 433, 458, voir aussi proscynème
affranchissement, 324, 492 n. 35, 526sq.
aléatoire, 35, 211, 295sq., 523, 547, voir aussi cléromancie
alphabet (lettre de–), 509, 520, 544
ambiguïté (du signe), 6, 12, 21, 253, 259sq., 263 n. 30, 276, 279, 354sq., 388, 391, 403, 411, 426, 513sq., 517, 519 ; (de la vérité) 228 n. 22
ange, 15, 257, 275, 390 n. 16, 406, 442, 538
animal, 18sq., 30sq., 40, 134 n. 14sq., 138, 143, 158, 173, 182 n. 14, 223sq., 269–71, 308, 360, 460, 547; sacrifié, 31, 48, 482sq., 506, 510, 531; sauvage, 137sq.; âne, ânesse, 271, 438, 440, 460–2; belette, 237; bœuf, bovidé, taureau, 56, 67, 92, 95 n. 30, 98 n. 52, 181 n. 13, 196, 212–5, 223, 269, 271, 277, 279sq., 326 n. 35 et n. 38, 530sq.; bouc, chèvre, chevreau, 49, 271, 507; bouquetin, 448, 458; chameau, 461, 511, 512 n. 17; cheval, jument, 198, 200sq., 211, 223, 271, 273, 337, 427, 461, 514, 516, 523; chien, 182–4, 199, 216, 271; cochon, porc, 271, 297–9, 344, 355; dromadaire, 524, 531; éléphant, 446, 458; gazelle, 7, 133sq., 139, 151sq., 271; lièvre, 8, 223, 269; lion, 10, 271, 306–11, 315; loup, 396, 448; mouton, bélier, brebis, agneau, 32, 56, 82, 223, 269–71, 280, 396, 406sq., 438, 446, 458, 483, 530sq.; mule, mulet, 194 n. 50, 214 n. 101, 223sq.; phénix, 370; serpent, 44, 163, 171 n. 103, 184, 195 n. 51, 241–43, 246, 372, voir aussi oiseau
anomalie, anormalité, 138, 239, 320, 483, voir aussi monstre
a posteriori, 2, 9, 22, 124, 146, 197sq., 258, 282, 301
apôtre, 391, 393, 397sq., 407–11, 435–9, 442–4, 449sq., 464, 467; faux apôtre, 452; *rasūl Allāh*, 435, 442–4, 449, 464 n. 103; voir aussi envoyé
apotropaïque, 86, 168
apparition (d'un dieu, d'un signe), 117, 157, 159sq., 164–8, 171 n. 102, 172, 183 n. 19, 188, 194, 197sq., 211, 223, 229, 240, 256, 267sq., 273sq., 276sq., 280, 347, 361sq., 365, 367, 410, 461, 489, voir aussi astre, épiphanie
arbitraire (du signe), 15, 504sq., 508, 520, 553
arbre, 68–70, 74–6, 79, 81–3, 85, 160, 183, 256, 323, 324 n. 23, 388, 447; chêne, 5, 66, 68–71, 74–9, 81–4, 87, 160, 323, 548; *drus* (gr.), 69, 77, 83, 87 n. 122; *phêgos* (gr.), 69, 77, 78 n. 82
arétalogie, 336, 338
aruspicine, 4, 30–35, 48
ascèse, 199, 351
astragalomancie, 94, voir aussi cléromancie, osselets
astre, 32, 253, 266, 308, 311, 354 n. 30, 410 n. 83, voir aussi lune, planète, soleil
astrologie, 163 n. 57, voir aussi horoscope
attestation (d'un message, d'un miracle), 12sq., 123, 183, 322, 388, 391, 395, 398, 403 n. 57, 426, 429sq., 464
aubaine, 5, 91, 170, 196, 211, voir aussi signe chance
augure, 6, 13sq., 115–7, 120–5, 394, 484, 491, 493–5, 497sq., 559; *pullarius* (lat.), 122; bon /mauvais augure, 157, 160sq., 169 n. 88, 184 n. 22, 211, 224, 253, 255, 269, 274sq., 308 n. 73, 334, 519, 552 n. 27
auspices, 6, 7, 13, 22, 109–27, 283, 479sq., 484, voir aussi ornithomancie
automatos (et dérivés, gr.), automatique, 8, 16, 63, 177sq., 184 n. 22, 194 n. 50, 201sq., 211, 551sq., voir aussi signe spontané
avenir (connaissance de l' –), 2, 13, 16, 139, 144, 171, 221sq., 387, 471; signes de l'–, 261, 276, 278 n. 80,

298, 406; prescience, 16; aveugle, 198; démontré, 505; orienté par le signe, 320, 424; voir aussi prédiction, présage
avertissement, 3, 6, 8–10, 23, 67, 77, 161, 222sq., 226, 228, 232, 238, 241, 244, 253, 267, 280, 284, 298sq., 458–60, 464; *kêrugma* (gr.), 253, 280, 284; *prosêmainein* (gr.), 67sq., 253; voir aussi menace
aveugle, 72, 198, 322, 334sq., 504sq., 507, 574

baptême (comme signe), 386, 411; de Jésus, 390 n. 16, 403
bataille, 43, 100, 114, 116–9, 124, 178, 185, 186 n. 29, 191, 193–7, 207, 210, 212, 274, 391, 440 n. 16, 445, 454–6, 469, 490
bélomancie, 523; voir aussi flèche
bômolochia, bômolochos (gr.), 170sq.
bonheur, 178, 188, 192, 198, 201; divin, 209, 214, 216; *eudaimonia* (gr.), 198; voir aussi chance
bruit, bruissement, 78, 70sq., 74–8, 91, 100–4, 194, 206, 275, 277, 444 n. 33, 548–50, 553; voir aussi son, rumeur

cataclysme, 143, 147–9, 446
catastrophe, 238, 255, 265, 462
causalité, 16, 177, 202, 239, 320, 571
caution (divine), 22, 185, 209, 301, 315
chance, 22, 91, 105, 177, 181 n. 8, 186–9, 193, 196, 201, 204, 211; *eupotmia* (gr.), 187, 215; *eutuchia* (gr.), 178, 196; voir aussi aubaine, rencontre
charaktêr (gr.), signe graphique, 15, 537–45
châtiment, 82, 125, 180, 191, 255, 256 n. 7, 319–38, *voir aussi* faute
chaudron, 65 n. 35, 68–71, 86sq., 224, 518sq.; *chalkeion* (gr.), 85sq.; *lebês*, pl. *lebêtes* (gr.), 70 n. 49
chêne, voir arbre
ciel (signes du –), 2, 6, 12, 26, 67, 92, 116, 122, 137, 144 n. 49, 146–51, 173 n. 108, 192, 195sq., 237, 239, 257 n. 9, 261, 267, 273, 277, 280, 281 n. 83, 309, 349, 364sq., 385, 387sq., 390, 392, 405–7, 409, 410 n. 84, 447sq., 459, 485, 505, 516, 543, 547; déesse du –, 362; voir aussi astre, oiseau
circoncision, 12, 385sq., 398 n. 39, 418, 425–8, voir aussi marque
clédonomancie, 5, 93 n. 18, 94 n. 23, 104, 233, 331 n. 62, 549 n. 10, 550, 559 n. 19; *klêdôn* (gr.), 5, 93, 94 n. 23, 97 n. 46, 100 n. 57, 104, 233, 275, 550–2; voir aussi voix, rumeur
cléromancie, 5, 14, 65, 94 n. 24, 95sq., 105; voir aussi sorts, tirage au sort
code (de lecture), 16, 104, 242, 364, 379, 541, 549, 552
coïncidence, 8, 16, 22, 91, 93, 98sq., 101, 104–6, 177, 192, 194 n. 49, 197sq., 205sq., 211–3, 216, 214sq., voir aussi rencontre
colère (divine), 10, 182 n. 16, 296–9, 315, 319, 326, 328, 333, 337sq., voir aussi châtiment
comète, 253, 266 n. 40, 267, 277, 280
communication, 2, 5, 48, 73 n. 62, 74, 75 n. 70, 173, 199, 221, 225, 227sq., 233, 235, 246, 308, 330–2, 406, 460, 471, 496sq., 550, voir aussi médiation
concomitance, 168, 205, 344, 375, 496, 572, voir aussi rencontre
confession (stèle de-), 10, 22, 319–38
confirmation (des signes, d'ue parole), 12, 14, 59, 179, 185, 191sq., 223, 236, 253, 259, 385, 390, 411, 421, 435, 464sq., 489, 502, 504sq., 510, 514–8, voir aussi attestation
conjonction (des signes), 2, 88, 469; (logique) 572
conjuration, voir rite
connaissance, 19, 21, 35, 62, 198, 209 n. 91, 221, 229, 231sq., 234, 254, 350, 354, 357, 374, 487; du futur, 231, 261; de Dieu, du dieu, 19, 372sq.; pratiques de la-, 501–9, 519sq., 553
connotation, 182 n. 14, 311, 388, 422, 435 n. 5
contrôle (des signes), 3, 4, 9, 13, 17, 22, 23sq., 120, 123sq., 221, 229, 233, 246, 314, 375, 392, 400; (du destin), 24
couleur, (signifiante), 32, 35, 41sq., 46sq., 51sq., 80 n. 90, 165, 367, 434; blanc, 1, 46, 51, 165–9, 172, 563 n. 38; bleu, 41; jaune, 46sq., 51; noir, 46sq., 51, 69, 165, 172, 231sq., 367, 448, 453, 563 n. 38; rouge, 1sq., 41, 132, 344; vert, 41, 46, 51, 367, 447
critique (rationnelle), 14, 25, 114 n. 11, 115–7, 198, 210, 285 n. 96, 324 n. 22, 387sq., 390, 397, 405, 480–5, 498, 518, 566; voir aussi onirocritique
croix, 38, 368, 401, 411, 542, voir aussi marque, sceau

déchiffrement, 51, 73, 79, 91sq., 221, 230, 233, 240, 242 n. 66, 355
déictique, 34, 47, 568sq.
déluge, 55, 83, 239, 385, 519
démon, démonique, 179sq., 188, 197, 199–201, 209, 238, 307, 407 n. 74, 411, 538, 542, 552sq., 558; *daimôn* (gr.), 180, 183, 194 n. 49, 200sq., 237–9, 305, 307sq.; *jinna* (arab.), 460, 467 n. 110, 468
démonologie, 198, 216, 238
désastre, 7, 66 n. 38, 118, 121, 140, 142sq., 146, 148, 151, 161, 190, 197, 212, 326, 456, 465 n. 105, 490, voir aussi bataille
dessein (divin), 5sq., 8, 193, 197sq., 254, 256, 285, voir aussi volonté
dessin, 32–6, 40, 42, 48, 410 n. 86, 537 n. 5, 539–2; *eṣēru* (akk.), 32, 42, 48; giš.hur (sum.) /*uṣurtu* (akk.), 33, 36, 42, 51; pictographie, 30, voir aussi tracé, trait
destin, 1sq., 4sq., 9sq., 16sq., 22–5, 57, 79, 92sq., 96–9, 104, 106, 187, 189, 193, 197, 200, 202, 212, 224, 254, 262, 272, 305–7, 311, 373, 405, 408, 501, 516sq., 549 n. 10, 557, 560 n. 24, 572sq.; *heimarmenê* (gr.), 254 n. 3, 262, 283, 374; *moira* (gr.), 23, 91, 93, 97, 99, 105, 200; *potmos, eupotmia* (gr.), 187, 215; *to chreôn* (gr.), 276, 280, 284
devin, 1, 2, 4sq., 7, 14, 29–52, 68 n. 44, 72 n. 60, 92, 121 n. 31, 133, 157–9, 169, 173, 191sq., 195, 210, 224, 240, 242 n. 68, 244, 450–6, 459sq., 484, 557sq., 560, 565, 572sq.; devineresse, 530sq.; et prophète, 435, 466–73; *bārû* (akk.), 29; *kāhin* (arab.), fém. *kāhina*, 450, 453, 455, 459, 466–73; *mantis, promantis* (gr.), 224 n. 8, 240sq., 243, voir aussi prophétesse
dexiôsis (gr.), 311–5
diadème, 299–301, 307, 311, 315, 356, 462 n. 99
diagnostic, 152, 207, 283, 482, 566, voir aussi médecine
divination, 1sq., 13–6, 20sq., 24sq., 29, 34, 59 n. 17, 63, 66, 83sq., 95 n. 30, 121, 132sq., 157 n. 3, 158, 164, 169 n. 91, 172, 226, 228sq., 235, 242, 246sq., 259–61, 376, 479–98, 501, 511sq., 514, 523, 550, 557, 573; aptitude à –, 469, 471; artificielle, 233, 261, 547, 558sq.; *atechnos*, 227, 229sq., 249, voir aussi signe spontané; condamnée, 2, 12, 15, 247, 260, 454, 466, 523–5, 528; hermaïque, 96, 98, 105; inductive, 70, 96; inspirée, 16, 96, 221, 225, 227, 229, 232sq., 235, 352, 547, 549, 559sq.; jouant sur les mots, 206; magique, 127; et météorologie, 236–9; naturelle, 547 n. 1, 558–60; par la parole, 259; et prophétie, voir devin; publique, 113sq., 116, 119sq., 124–7, 195sq.; et révélation, 373; sacrificielle, 4, 30, 119, 559; technique, 16, 36, 113, 116sq., 139, 221, 225, 230, 233sq., 262, 479sq., 483, 547, 552sq., 559sq.; *naḥash* (hébr.), 14, 285, 509–11, 514; voir aussi clédonomancie, cléromancie, mantique
doute, 25, 335, 386, 391, 402, 403 n. 57, 437, 455, 511sq., 514, 519sq., 525
droit, 20; bon –, 119; augural, 14, 115, 124, 126; civil, 491sq. n. 35; constitutionnel, 481, 489; musulman, 528–35; pontifical, 488, 491sq; romain (d'obnonciation), 14

ébranlement, 253, 274sq., 277
éclat, 177, 180, 187, 190sq., 193–6, 349, 354sq., 358, 364, 369, 378; *arisêmos* (gr.), 91; *lampros* (gr.), 77; splendeur (divine), 269, 362, 364; d'un sanctuaire, 355
éclipse, 7, 145–51, 196, 211, 390 n. 16, 490 n. 31; *ekleipsis* (gr.), 8, 237
écriture, 4, 19–22, 40sq., 43, 45, 47–52, 84, 88, 131, 229, 234sq., 323 n. 19, 324 n. 24, 328, 338, 378, 524, 544 n. 30; divine, 32sq.; révélée, 283; voir aussi alphabet, dessin, oralité
efficacité, 15, 20, 98, 116, 118, 120sq., 124sq., 132, 144, 150, 165, 232, 235, 238, 259, 374, 391, 393, 402, 502 n. 3
église (comme lieu de manifestation de la puissance divine), 393, 410
élection, 2sq., 10, 177, 191sq., 200, 258, 298, 385, 498, 527
empirique (observation), 113, 115, 480, 508, 573
enceinte (femme –), 403, 446, 458, 564
énigme, 13, 77, 92, 205, 235, 269, 405, 459
enthousiasme, 105; *entheos* (gr.), 232; voir aussi transe

envoyé (du dieu), 10, 11, 163, 385, 389, 391, 395–7, 406, 409, 411, 420sq., 435 n. 5, 437, 449, 457, 464 n. 102, 465, 469 n. 118 ; mensonger, 265; voir aussi apôtre
épidémie, 168, 172, 328, 332sq., 473
épilepsie, 334, voir aussi maladie
épiphanie, 11, 92, 99, 184sq., 191, 202, 268, 307, 314, 355, 358, 365, 368, 373 n. 78
épistémologie (du signe), 13, 17, 19 n. 11, 285 n. 96, 501–20, 573sq.
eschatologie, 234, 276 n. 73, 398 n. 40, 440, 453
esprit, 56, 407; Esprit du Mal, 234; Esprit Saint, 18, 389 n. 13, 390 n. 18, 391, 393, 396–8, 407sq., 436, 503; esprit critique, 75, 210; *jinna (*arab.), 460, 467 n. 110, 468, 471; *pneuma* (gr.), 231; *ruah* (hébr.), 429 n. 38, 503; *spiritus* (lat.), 231; voir aussi démon
étoile, 12, 33, 48, 163, 257, 267sq., 308, 310, 421sq., 469, 504; *mazal* (hébr.), 504
étrangeté, 324 n. 21, 446, 458sq., 506, voir aussi prodige
évidence, 41, 66 n. 38, 152, 164, 192sq., 213sq., 267, 355, 412, 562; *emphanês* (gr.), 183sq.; non-évident, 207, 569sq.; *adêlon* (gr.), 562, 565; voir aussi manifeste
euocatio (lat.), 274, 281
exégèse, 15, 24, 93, 104, 106, 194sq., 197, 199, 204, 210sq., 236, 238, 268, 273, 298, 407, 426, 482, 523–6, voir aussi interprétation
expert (religieux), 5, 29, 73 n. 62, 116sq., 244sq., 271, voir aussi spécialiste
expiation, 10, 25, 321, 323, 325sq., 329, 338
extispicine, 119, 233, 480, 483
extraordinaire, 12, 63, 69, 145, 164, 172, 178, 183, 215, 221, 226, 231sq., 237, 240, 244, 255sq., 266, 273, 301, 390 n. 16, 429, 511, voir aussi prodige

fabrication (des signes), 23, 29–51, 123, 165, 167, 172, 239sq., 263 n. 30, 443, 511
faste, 7, 137, 139; néfaste, 7, 148sq., 282sq.
fatalité, 13, 23, 25, 151, 262sq.; *libri fatales* (lat.), 229, 234sq.; voir aussi destin
faute, 10, 114, 120, 159 n. 18, 163sq., 168, 284, 319–23, 325 n. 27, 328–32, 338, 403, 524
faux, voir messie, miracle, prophète, signe, vérité
faveur (divine), 10, 68, 91 n. 1, 177sq., 184 n. 21, 187sq., 190, 194 n. 49, 195sq., 256, 273, 308, 315, 327 n. 42, 347, 528; *eumeneia* (gr.), 190, 196 n. 58
favorable événement, présage, signe –), 1, 6, 24sq., 30, 33, 64, 75, 91 n. 1, 94sq., 113–5, 117, 122, 137, 192sq., 195sq., 243, 265, 272sq., 283, 406
feu, flamme, 183sq., 207, 224, 238, 254, 258, 267, 269, 273, 280sq., 333, 407, 440; (et fumée), 16, 18sq., 562, 572; feu sacrificiel, 183 n. 18, 325 n. 28, 548
fin des temps, 11, 257, 276 n. 73, 389sq., 392, 409, 440, 461, voir aussi eschatologie
flèche, 14, 216, 336, 371, 385, 468, 523–6, 530; *qidh* (arab.), 530; voir aussi bélomancie
foie, 4, 36–9, 42, 47, 50
fondation, fondateur, 7, 13, 55sq., 59, 60 n. 19, 68, 72, 78sq., 81, 87, 109, 165, 167–71, 189, 200, 210, 224, 244, 295 n. 6, 303–6, 319, 385, 461, 552
formalisme (rituel), 110, 112, 115, 121
fortuit, 6, 10, 16, 29, 40, 59, 61, 91, 177, 194sq., 202, 212, 261, 552, 573
fortune, 201 n. 66; 491 n. 35; bonne –, 91 n. 1, 164, 177, 201, 192, 201; *tuchê, dustuchia, eutuchia* (gr.), 177sq., 181, 196 n. 58, 198, 200sq.; voir aussi providence
fruit, 56, 163, 434, 447, 458
futur (signes du –), 3, 9, 16, 24sq., 66, 142sq., 157, 159, 173, 198, 228sq., 231, 234, 254, 259–61, 298, 409, 547, 548 n. 2, 553, 557, 560sq., 565–73; et présent, 234, 305, 566–70, voir aussi avenir

geste (signifiant), 1, 4, 63, 102, 104, 114, 172, 398, 403, 513, 519, 532; vocal, 553 n. 29
géomancie, 2
gloire (de Dieu), 227sq., 268sq., 275, 393, 339–401, 412, 448; *doxa* (gr.), 228 n. 20
glorifier, 322sq., 325, 327, 335, 347, 392

grammaire, 34, 40sq., 495, 553
guérison, 11sq., 71 n. 55, 184, 332–7, 353, 388–91, 393, 395sq., 399, 436 n. 6, 508, voir aussi miracle
guerre, 112–4, 117–9, 121–6, 140, 143sq., 146, 149, 152, 166, 187 n. 34, 196, 203, 205, 210, 232, 243, 253–6, 266–8, 273, 276–81, 297 n. 14, 417 n. 1, 420sq., 424sq., 428, 440, 454sq., 492; guerre des signes, 266, 275

haruspicine, voir aruspicine
hasard, 15sq., 21, 59, 91, 93, 98sq., 104, 126, 177–80, 181 n. 8, 185, 188, 190sq., 193 n. 46, 194sq., 197, 201–3, 210, 212, 504 n. 7, 505, 523sq., 528sq., 535, 548 n. 2; (jeux de –) *maysir* (arab.), 523sq.; *qimâr* (arab.), 523sq., 528; voir aussi osselets
hépatoscopie, 520, voir aussi foie
herméneutique, 12, 19, 24sq., 104, 230, 266, 283, 417 n. 3, 418, 509, 514, 520
hermétisme, 375
histoire (conception de l'–), 9, 229 n. 26, 255, 282, 284
historiographie, 2, 7–9, 14, 22, 113 n. 9, 119, 125, 177, 185sq., 206, 210, 253 n. 2, 256, 258 n. 11, 263, 265 n. 36, 267, 269, 280, 283, 319 n. 2, 424, 425 n. 27, 486–91, 501sq.
horoscope, 262, 309 n. 82, 571 n. 64
hymne, 60, 349–79

icône, 15, 231 n. 34
image, 11, 31–3, 43sq., 50, 52, 131, 163, 405, 407, 543sq.; (statue) 63sq., 185, 206, 211, 315, 349, 351, 355–8, 360–2, 364 n. 54, 366sq., 369
imposteur, 435, 437, 441, 462
impromptu, 24, 120, 123sq., 129, 133, voir aussi soudain
incarnation, 173, 193, 199sq., 370; (de la Sagesse), 20, 392, 396, 400, 409
incubation, 11, 352sq., 358, 367
indice, indicateur, 3, 12, 29, 62sq., 92, 131, 160sq., 172, 198 n. 60, 221sq., 224, 258, 300 n. 29, 328, 355, 552 n. 27, 561sq., 565, 569sq., 572
inéluctabilité, 9, 24, 276, 430, 516, voir aussi destin
inférence, 18sq., 206sq., 261, 564; *metabasis* (gr.), 564
ingestion (divination par –), 159
inhabituel, 10, 504, 506, voir aussi insolite
inopiné, 5, 7sq., 100, 136, 211sq., 272, voir aussi impromptu
imposteur, 434sq., 437, 441, 444, 462, voir aussi prophète
insolite, 9, 57, 479, 496, voir aussi étrangeté
inspiration, 12sq., 16, 71 n. 55, 95sq., 98, 105, 190, 221, 225 n. 11, 227, 229, 232sq., 235, 275, 352, 392sq., 397, 403, 406, 435, 439, 441, 443, 460, 468, 472, 507, 547, 549, 559; *theolêptikê* (gr.), 559; voir aussi divination, mantique, possession
institution (et divination), 2–4, 6sq., 13, 21, 23, 34sq., 489, 492, 495, 549 n. 11
intentionnalité, 9, 47, 254
intermédiaire, voir médiation
interprétation, 1sq., 4–10, 14–8, 22–4, 61, 62 n. 28, 63, 66, 70–1, 77 n. 78, 86, 91sq., 104, 114, 120sq., 124, 138, 145, 152, 157, 164, 169 n. 88, 172, 186 n. 29, 195, 197, 206, 211, 213, 222–6, 229–30, 233–5, 237 n. 53, 233–47, 253–76, 280–5, 299, 319, 321, 323sq., 326, 333sq., 351, 358, 395, 404, 408, 410, 421, 424sq., 435, 479, 483, 489, 506, 508, 513, 519, 523, 547sq., 550, 552sq., 557–61, 565, 570, 573; *interpretatio graeca*, 351, 368; têltu (akk.), par la valeur phonétique, 34; voir aussi herméneutique, traduction
interprète, 57, 95, 98, 106 n. 73, 173, 376, 385, 387, 390sq., 417 n. 3, 418, 481sq.
intervention (divine), 2, 7–11, 15, 22, 25, 33, 78, 93, 98–100, 116, 123, 190, 193, 203, 232sq., 240, 254, 256, 258 n. 11, 267, 282, 285, 308, 347, 385, 387, 406, 430, 460, 508, 520, 535
investiture (auspices d'–), 117–9; royale, 311
invocation, 15, 57, 169 n. 89, 171 n. 102, 195, 327 n. 43, 369, 372, 374, 396, 442, 459, 537–40

jeu (de mots), 424; (d'échecs), 523sq.; (de hasard), 523sq., 528sq.
johannique, 12, 387, 389, 399–401, 406, 412
jugement, 236, 513, 528; – dernier, 258, 438; *gnômê* (gr.), 68 n. 44, 80

juridique, 34, 61, 118sq., 172 n. 106, 321, 327 n. 42, 486, 491, 505, 529, voir aussi droit
juriste, 15, 34, 524–35

kénose, 20, 400; voir aussi incarnation

laïcisation, 13, 15, 203, 205
lamelle (oraculaire), 71 n. 55, 74, 83–5, 87; magique, 537sq.
légitimation, 3, 10, 34, 113, 295, 299, 303–6, 308, 314sq., 391, 399 n. 40, 482, 490, 498, 527
légitimité, 3 n. 4, 12sq., 23, 118, 124–6, 286, 298, 326, 390, 397sq., 411, 448 n. 43, 484, 496, 498, 502 n. 3, 505, 513, 525; illégitime, 280, 299, 301
liberté (et déterminisme), 4, 23–25, 228, 254 n. 3, 262, 284; politique, 199, 213, 418, 422; de comportement, 22, 183
licite (signe), 14, 510, 512, 520; (exégèse), 502, 509; (nourriture), 511; (jeux, tirage au sort), 523–8
logos (gr.), 17, 235, 240
lot, 5, 10, 22, 96sq., 99, voir aussi destin, partage
lumière, 101sq., 140sq., 143sq., 191, 209 n. 91, 253, 268sq., 277, 279, 362, 364, 366, 368, 390 n. 7, 403, 405, 487
lune, lunaire, 44, 144 n. 49, 257, 308, 349, 354 n. 30, 372, 392 n. 23, 434; (calendrier, cycle) 132, 433 n. 1; (divinité) 147, 540–2; (éclipse) 7, 146–151, 196, 487, 490 n. 31

magicien, magie, 15, 127, 132, 149, 203, 233, 245–7, 329, 331 n. 65, 353, 378, 391, 393, 404, 408, 466, 468, 537sq., 541, 544; et miracle, 403 n. 57, 407 n. 74; *sāḥir* (arab.), magicien, 467
maladie, 10, 168, 172, 184, 297, 324, 326–8, 332, 335–7, 430; pathologie animale, 30, 40; sacrée, 320 n. 3, 324 n. 22, 333 n. 73, 334; voir aussi guérison
malédiction, 191, 275 n. 73, 279, 329, 332 n. 72, 333, 539
malheur, 10sq., 139, 144, 165, 177, 179, 190 n. 43, 211, 224, 228, 253, 256, 267, 269, 273, 275, 277, 284, 319–24, 327–9, 332sq., 337sq., 385, 396, 483, 485, 518
mania (gr.), 87, 229
manifeste, manifestation (de la volonté divine, du signe), 3sq., 6–9, 11–4, 19, 24, 66, 72, 87, 92sq., 100, 106, 116, 132, 136sq., 152, 157, 172, 177sq., 180, 184, 188, 190–4, 198sq., 202, 205, 207, 211, 213, 245 n. 68, 253sq., 261, 266, 270, 273sq., 276–8, 280–3, 295, 300 n. 29, 301, 307, 311, 324, 326sq., 351, 364–7, 385, 393, 397, 399, 403sq., 410 n. 83, 412, 424, 429sq., 439, 465, 548, 552 n. 27, 561sq., 565, 56; n. 62; *adêlon, katadêlon*, *prosdêlon* (gr.), 239, 562, 565; *emphanês* (gr.), 184; *ostentum* (lat.), 222–8, 236sq., 239, 279 n. 80, 385, 393; voir aussi apparition
manipulation (des signes), 40, 49, 244–7, 305, 424, 453, 548 n. 2; par les dieux, 234sq.; du langage, 206, 426
mantique, 5, 7–9, 14, 16, 21, 24, 56, 91–105, 158–60, 222, 558, 565 n. 47; Arabes, peuple mantique, 159; baguette mantique, 95; chaldéenne, 257; par la foudre, 237; inspirée, 96–8, 225, 227–30, 232sq., 235, 547; *atechnos* (gr.), 227, 229sq.; technique, 225 n. 11, 230, 233, 547; par des signes, 55, 59, 63, 92sq., 95, 101, 104sq., 131; par des paroles, 55, 82, 105; par les baguettes, les cailloux, les sorts, les osselets, voir cléromancie, sort(s); silence mantique, 131; *manteia* (gr.), 62, 64, 77 n. 79, 83; voir aussi chêne, oiseau, oracle, source
marque, 1, 12, 29–31, 36 n. 10, 40, 43–5, 61, 145, 255, 258, 334, 355sq., 385sq., 394, 406sq., 410 n. 86, 434, 457, 464, 515, 524; *stigma* (gr.), 334
martyre, 393sq., 408, voir aussi témoignage
masque, 131; démasquer, 159 n. 18, 393, 403, 428
matrilinéarité, 534
médecine, 20, 283, 324, 332, 336sq., 343, 348 n. 9, 375, 561sq. n. 30, 564sq.
médiation, médium, 7, 13, 29, 31, 41, 49, 94, 102sq., 131, 173, 508sq., 516
méfiance, 391, 395, 405, voir aussi doute
mémoire, 41sq., 55, 202, 273, 386, 418, 425–8, 459, 467
menace, 4, 9, 142sq., 239, 282, 284, 303, 446, 464, 529, 532, 535, voir aussi mérveille avertissement

merveille, 134–8, 144, 206, 228, 239sq., 245, 458, 482; merveilleux, 14, 137, 171, 178sq., 193, 210, 222sq., 246, 324 n. 22, 418, 501, 506, 509, voir aussi miracle, prodige
message, messager, 3, 5, 7, 12sq., 24sq., 31, 33, 70, 72, 100, 104, 106, 163, 165, 221, 230, 233 n. 43, 235, 242sq., 401, 403, 408, 410 n. 86, 433sq., 445, 457, 459sq., 465, 472sq., 489sq., 509, 515; signe du message, du messager, 13, 434, 457, voir aussi prophète
messie (faux –), 338, 391, 408, 428, 430
métaphore, 18, 50, 143, 150, 329 n. 56, 411, 484
météorologique (prévision, signe), 7, 161, 163sq., 172sq., 236sq., 243; prodige, 8, 236, 243; dicton–, 459; phénomène–, 161, 261, 457, 479, 566; *diosêmeia* (gr.), 8, 225, 236–9, 243; éclair, 8, 66, 73 n. 62, 122, 195 n. 52, 239, 408; foudre, 73 n. 62, 237sq., 257 n. 8, 328 n. 48, 329, 559; pluie, 1, 134 n. 12, 161, 163sq., 237sq., 256 n. 7, 446, 448, 457, 566 n. 53, 572; tonnerre, 8, 122, 195 n. 52, 237sq., 328 n. 48, 434
miracle, 12–4, 134, 136, 139, 183sq., 190, 192, 194, 201, 215, 226sq., 245 n. 68, 246, 259, 285, 334, 335 n. 87, 387–97, 399sq., 403–5, 408–12, 430, 434, 436 n. 6, 438, 462, 501, 503, 505–8, 518–20; faux –, 440, 462, *mirabilia* (lat.), 8, 206sq., 216; *paradoxa* (gr., lat.), 183, 207, 216, 245
monothéisme, 3sq., 8–10, 17, 221, 225, 227, 228 n. 22, 232sq., 235, 247, 445, 454, 466, 532, voir aussi polythéisme
monstre, 222–4, 231, 240, voir aussi prodige; *monstrum* (lat.), 222, 226, 229, 239, 243, 548; naissance monstrueuse, 8, 240, 261, 269–271
mystère, 208, 343, 352, 440, 446; divin, 378, 408, 410 n. 83, 436 n. 6; d'Éleusis, 208 n. 86
mystique, 8, 107, 203, 207, 351, 362, 373

naḥash (hébr.), voir divination, signe
naturel (phénomène), 6, 9, 12, 131, 143sq., 151sq., 446, 459, voir aussi météorologique, séisme; (signe-), 7, 16, 23, 131–52, 549 n. 11, 572; voir aussi divination
négociation (avec recours aux signes), 24, 320, 329, 371, 450, 493
nom (des signes) 35sq., 222; signifiants, 215, 385, 552 n. 27; divin, 215, 226, 307, 349, 372, 445 n. 35, 452 n. 59, 544; interdit, 171; théophore, 304 n. 54; opposé au verbe, 568 n. 58; *nomen omen* (lat.), 549 n. 10
norme, normativité, 4, 14, 491, 498, 513, 520; hors-norme, énorme, 138, 224 n. 9, 242 n. 66, 255, 440, 504, voir anomalie

oiônos (gr.), oionoscopie, 62 n. 27, 157, 159 n. 27, 169 n. 91, 171, 195, 197, 205, 308 n. 73
oiseau, 5, 141, 256; observation des–, 6sq., 13, 63, 113sq., 116sq., 121, 157, 195, 479sq., 552, 559, voir aussi augure, auspices, -mantique, 68sq., 78–85, 92, 157–65, 168–73, 308 n. 73, 519; chant, cris, langage des–, 173, 480, 518, 548; à voix humaine, 5, 7, 68, 75 n. 70, 77sq., 81, 158; aigle, 160, 195, 210; colombe, 63, 68sq., 324 n. 23, 403, 518sq., 548, voir aussi *peleia*; corbeau, 7, 73 n. 62, 104, 157–73, 518sq.; héron, 73 n. 62; hibou, 256; poulet, 6, 13, 113–7, 121, 480; roitelet, 73 n. 62; voir aussi *oiônos*, présage
onirocritique, 559sq.; voir aussi rêve
opportun (moment), 11, 92sq., 101, 103, 184, 241, 349, 362, 510; opportunisme, 178, 188, 455; voir aussi coïncidence
oracle, oraculaire (sanctuaire ou réponse), rendre un oracle, 5, 7, 16, 21–5, 29–31, 36, 55–88, 93–106, 113sq., 123, 137, 158sq., 164–72, 191, 199sq., 207, 229 n. 26, 230, 233–5, 240 n. 61, 242, 244sq., 253sq., 259, 267sq., 272sq., 275–7, 279sq., 282, 305, 308 n. 73, 325, 328, 330–3, 335, 343, 349–51, 353sq., 356, 364sq., 372–9; ambigu, 263 n. 30, 276, 279; messianique, 12; théologique, 349sq.; de Yhwh, 259; *chraô* (gr.), 67, 83; *chrêsmos* (gr.), 62 n. 28, 78 n. 85, 83sq., 94 n. 26, 276; *chrêsmôideô* (gr.), 78; *chrêstêrion* (gr.), 56, 59; *logion* (gr.), 82sq.; *logoi* (gr.), 5, 60, 64, 73, 82, 88; *manteion* (gr.), 84, 88, 191, 548; *thesphaton* (gr.), 72, 83, 94sq., 98, 106; voir aussi rumeur, répondre

oral, oralité, 20sq., 84, 88, 115, 229, 235 n. 47, 242 n. 65, voir aussi écriture
ordalie, 183, 191, 403; *mubâhala* (arab.), 535
ordre (divin), ordonner, 79, 83, 171 n. 102, 338
ordre (du monde), 132 n. 5, 256 n. 6, 326sq.
ornithomancie, 7, 157, 233, 547, voir aussi oiseau, *oiônos*
osselets, 14, 61, 94, 106, 523, voir aussi astragalomancie, hasard
oubli, 101, 163; –de l'histoire, 109sq.
ouïe (signe perçu par l'–), 19, 237, 258, voir aussi présage, rumeur, voix

paganisme, 262, 337 n. 99, 397sq., 424, 438, 454, 471, 531, 537
paradoxe (logique), 509, 519, 566, 560sq., voir aussi miracle
parole, voir oracle, rumeur
parousie, 398, 408sq.
partage, 92, 98sq., 449, 533 n. 30; *qisma* (arab.), 525; voir aussi cléromancie, destin, lot;
paulinien, 387, 396sq., 401, 406, 411
peleia, peleias (gr.), 5, 69, 71, 77–87, 158 n. 9, 162 n. 48, voir aussi oiseau, prêtresse
performativité, 52, 235, 426
philosophie (critique), 3 n. 5, 13, 20, 25, 61, 111, 116, 121, 158 n. 18, 188, 199, 203sq., 206, 208, 214 n. 102, 215sq., 232, 261sq., 282, 371, 392, 480, 485sq., 488, 494–6, 544, 557–74
phronêsis (gr.), 187sq., 201
phusis (gr.), 177, 222, 228, 230sq., 233sq., 239, 244
physiognomonie, 239, 534sq.; *qâfa, qiyâfa* (arab.), 534
piété, impiété, 10, 111, 125–7, 204, 299 n. 23, 322–6, 328, 333, 338, 349sq., 352sq., 375–7, 411, 428, 430, 434, 439, 574
planète, 15, 308, 310, 469, 539–41, 543, 545sq., voir aussi astre
poète (inspiré), 369, 371 n. 71, 455, 457, 467–72; *shāʾir* (arab.), 467, 469
polyandrie, 533 n. 30, 534
polyglossie (du chêne dodonéen), 77–9, 548
polysémie (du symbole, du lexique, du signe), 61, 63, 509, 518
polythéisme, 205, 225 n. 12, 228, 230, 234, 275, 445, 454, 463, 465sq.
porte, qui s'ouvre d'elle-même, 272sq., 277–9, 393; ouverte par sacrilège, 333; épier à la–, 510; franchie, 532
porte-parole (du dieu), 59 n. 16, 65sq., 83, 246, 452, voir aussi message
possédé, possession, 232, 238, 460, 467sq.; *majnūn* (arab.), 460; voir aussi transe
post euentum, 211, 320
poulet, voir oiseau, augure, auspices
précieux (objet, matière), 85, 458
prédiction, prédire, 14, 62sq., 72sq., 76, 141–3, 148, 161, 164, 222, 225sq., 236, 254 n. 5, 256sq., 262, 275sq., 285, 502, 508, 510, 517, 549, 557, 559sq., 570–3
prémonition, prémonitoire, 2, 22, 188, 222, 226, 255, 259, 273, 281, 552
présage, 3sq., 6sq., 9, 24, 29–52, 62, 120–2, 157sq., 161, 164, 171, 186 n. 29, 192, 194–7, 205, 211, 222, 225, 233, 237, 242, 254–85, 295, 298, 301, 305, 307, 311, 387–9, 471, 483sq., 490, 548, 550, 552 n. 27, 558; signe-présage, 255, 258–60, 285; d'empire, 126; favorable, 24, 30, 33, 196, 265; heureux, 192, 194; mauvais, 122, 194, 275, 484; *naḥash* (hébr.), 14, 257 n. 8, 285, 509–11, 514; *omen* (lat.), omineux, 50, 137, 237, 255, 259, 330 n. 62, 484, 510–2, 549 n. 10, 552 n. 27; voir aussi *oiônos*, voix
présence (divine), 4, 11, 15, 184 n. 21, 185, 269, 308, 315, 351, 355, 358, 360, 362, 385, 394sq., 397, 409, 552 n. 27; nom babylonien d'un présage, 35, 37–48
prestidigitation, 453sq.
prêtre, prêtresse, 5sq., 10, 63sq., 65 n. 32, 34, 35, 68, 72, 80sq., 85, 87, 94 n. 23, 110–2, 117, 119, 123, 126, 139, 142, 145, 158 n. 9, 162 n. 48, 166, 184 n. 20, 191sq., 202, 207, 208 n. 90, 213, 245sq., 266, 270–2, 274sq., 277sq., 293, 295–304, 315, 320, 324, 328, 330, 331 n. 63 et 65, 332 n. 72, 334sq., 343, 347sq., 351, 356–8, 363, 367, 370–1, 373–6, 378sq., 402, 468, 470sq., 524, 530; grand prêtre, 255, 269 n. 52, 278, 296–301, 315, 399; stoliste, 362; voir aussi sacerdotal
preuve, 12, 14, 34, 227, 242, 254, 282, 336, 408, 483; faisant office de signe,

509; opposée au signe, 397, 402, 411sq.; *sêmainein* (gr.), faire signe, signifier, 64, 67, 96 n. 43, 235; d'une caution divine, 433sq.; de décès, 506; de légitimité, 390; de paternité, 534; de prophétie, 504; de vérité, 501, 503sq.; du Messie, 461; preuves égales, 15, 525; et doute, 391; *bayyina* (arab.), 528
prévenir, 236, 326, 391, voir aussi avertir
prévention, 325 n. 31, 333
prévision, prévisible, 7, 17, 22, 143, 157, 161, 164sq., 270, 283sq., 408, 420, 424, 438, 471; imprévu, 91, 116, 221, 243, 549 n. 10, 553, 573
prévoyance, imprévoyance, 224, 305, 343
prière, 15, 25, 30, 33, 57, 67, 75, 115 n. 14, 187 n. 34, 237, 349, 364, 393, 444 n. 33, 448, 508, 527
procuratio prodigiorum (lat.), voir rite
prodige, 6, 8sq., 22, 67, 73 n. 63, 77, 121 n. 30, 162, 169 n. 88, 178, 183, 189, 191, 198, 205, 207, 211, 215, 221–47, 253–85, 389–411 *passim*, 457, 462, 479, 483, 486, 559; *portentum* (lat.), 222, 278 n. 80, 483; *prodigium* (lat.), 222, 226, 483; prodiges de la nature (arab. *dalāʾil al-āfāq*), de l'humanité (arab. *dalāʾil al-anfus*), 434; *teras* (gr.), 8, 67, 73 n. 63, 77, 221–47, 253, 255sq., 272, 548; voir aussi monstre
promesse, 259, 272sq., 300 n. 32, 323, 370, 410 n. 84, 420, 465, 484 n. 16, 530sq.
propagande, 146, 207, 260, 263, 266, 307, 311, 373 n. 78, 426, 452
propitiation, 22, 25, 132, 182 n. 14, 326
prophète, prophétie, dans les monothéismes, 9–14, 173 n. 112, 227, 232, 235sq., 246, 259sq., 270, 282sq., 385, 390–2, 394sq., 397, 400–3, 406sq., 419sq., 433–73, 503–8, 517, 526, 528, 532sq.; dans les polythéismes, 56 n. 10, 60 sq., 63 n. 30, 64, 73 n. 63, 78, 94sq., 142, 152, 325 n. 28, 484 n. 15; et devin, 68 n. 44; *kåhin* (arab.), voir devin; *nabiyy* (arab.), 435–8, 472, voir aussi apôtre; archiprophète, 371; hypophète, *hupophêtai* (gr.), 5, 57sq., 64sq., 85; *nubuwwa* (arab.), 434, 435 n. 5, 437, 446, 454; faux prophète, 12, 236, 385, 391, 395, 403, 407, 410 n. 84, 411, 437, 452sq., 455sq., 462, voir aussi imposteur; vrai prophète, 12sq., 391, 397, 403, 452sq., 466; langue, diction du prophète, 445, 459; manteau du prophète, 13, 443, 458sq., 471; *qaāīfa* (arab.), 458; voile du prophète, 453, 458, 461 n. 95; sceau de la prophétie, 464; fin de la prophétie, 454, 466
prophétesse, 65, 80–2, 97, 330 n. 57, 447, 456, 548; *promantis* (gr.), 65, 68sq., 78, 80, 548 n. 6; voir aussi *peleia*
proscynème, 11, 344, 347–9, 351, 369, 371, 374–6
providence, 2, 7, 24, 177, 180, 181 n. 8, 188, 191, 193, 197, 205, 215, 253 n. 2, 254, 256, 258, 282, 338; *pronoia* (gr.), 201, 246, 253sq., 256, 305; voir aussi fortune
punition, 114, 165 n. 69, 171, 173 n. 112, 184 n. 21, 186 n. 29, 196, 227, 246, 299, 319–33, 338, 391; *kolazô* (gr.), 319; voir aussi châtiment
purification, 11, 18, 139 n. 30, 234 n. 45, 333 n. 73, 351–3

rationalisation, 13–5, 22, 80, 125, 320, 480sq., 486, 488, 496, 501, 505, 510 n. 13, 561sq. n. 30
rationalité, 20–2, 320, 372, 479–81, 486, 495, 498
rencontre (des signes, du dieu), 5, 7sq., 61, 75, 91, 100sq., 103–5, 137, 172, 187, 194, 205, 209, 343sq., 358, 365sq., 373, 375sq., 434, 481, 513, 549, voir aussi coïncidence
renom, 55, 81, 139, 169, 183 n. 19, 194 n. 49, 242; *kleos* (gr.), 91, 100 n. 57
repentance, repentir, 9, 284, 321 n. 9, 528; *metanoia* (gr.), 284
répondre, réponse (du dieu, de l'oracle), 1, 5sq., 14, 16, 30, 59–68, 72–87, 94, 97 n. 46, 100, 102–4, 106, 137 n. 24, 158, 191, 235, 257, 325 n. 28, 350, 356, 362, 364, 365 n. 55, 548, 552; (de Jésus) 392 n. 23, 395, 405, 407, 409; (des rabbins) 426, 506, 508, 511, 514sq., 518; (d'un exégète) 481; (d'un prophète) 442, 445, 448sq., 471
répudiation, 456, 527, 533 n. 29
res (lat.), réalité, 18
rêve, 95, 159, 189, 205, 207, 236, 305, 335sq., 353sq., 467 n. 108, 481–3, 489sq., 530, 532, 559sq., 561 n. 26

révélation (surnaturelle), 2, 5, 11, 13sq., 23, 56, 72 n. 59, 74, 86, 95, 106, 110, 123, 171, 209 n. 91, 228sq., 255, 257sq., 273, 275sq., 295, 299, 305, 308, 322, 330sq., 334, 338, 348, 351, 364 n. 52, 372–5, 397, 399–401, 406, 426, 436, 445, 456sq., 460, 463, 502, 505, 510, 517–20, 524, 530, 537, 553, 561sq., 569–71; écrits révélés, 266, 283; voir aussi manifestation, prophète
rhapsodomancie, 523; *rhabdos* (gr.), 95 n. 30
rite, 109, 139, 185, 207; apotropaïque, 86, 168; calendaire, 1sq.; divinatoire, 2, 101, 103sq., 106, 550; d'auspices, 109–27; de conjuration, 282sq., 411; d'exorcisme, 391, 395; piaculaire, 326, 328; de réparation et de propitiation, 22, 162sq.; *procuratio* (lat.), 25, 282; sacrificiel, voir sacrifice; *euocatio* (lat.), 274, 281; *namburbû* (akk.), rituel d'inversion des présages, 29
rivalité (entre prophètes), 397, 435, 442sq., 447, 449; pour le trône, 300 n. 32
roi, 7, 10, 35, 48, 58sq., 72, 133sq., 138–40, 142, 145, 150–2, 189 n. 88, 223, 230, 256, 271, 273, 278, 293 n. 3 et 4, 295sq., 298–301, 304–9, 311, 315, 427 n. 33, 454, 469, 481; roi-prêtre, 354 n. 52; roi des dieux, 57, 59; roi des morts, 356, 365; Messie roi, 268, 275, 422, 461
rumeur, 61 n. 26, 91, 94, 100–4, 194, 233 n. 43, 461, 551; *ossa* (gr.), 233 n. 43; *phêmê* (gr.), 97 n. 46, 100, 194, 233, 551; voir aussi voix

sacerdotal (pouvoir–), 10, 125, 293–315; (privilège–) 295, 301, 343
sacrifice, 1, 4, 30, 67, 73, 84 n. 109, 92, 99, 100 n. 57, 102, 109sq., 117, 119, 126, 139 n. 30, 160, 170sq., 179, 182 n. 14, 184 n. 20, 191, 194 n. 49, 196, 201, 270, 278sq., 299, 325 n. 28, 468, 548, 559; qui échoue, 482; expiatoire, 323, 326, 329; accompagné de prodige, 224, 269, 271; pour conjurer un prodige, 254, 280, 282; du chien, 182 n. 14; humain, du fils, substitution animale, 530sq.
sacrilège, 83, 159 n. 18, 186 n. 29, 196, 297–9, 301, 333 n. 73
sage, sagesse, 85, 142, 188, 224, 230 n. 31, 305, 459, 469, 487; philosophe, 188, 209 n. 91, 558; rabbin, 272, 285, 385, 387, 417–30, 503–5; Sept Sages, 224; *phronêsis* (gr.), 187sq., 201 n. 66; *sophia* (gr.), 85
sanction (fonction du signe), 10, 23, 99, 207; confirmation, 207, 236, 325, 418, 423; *krainein* (gr.), 97, 105; punition, 323, 326sq., 333, 489
sanctuaire, oraculaire, 4sq., 8, 21, 55sq., 58 n. 15, 60, 69, 73 n. 62, 74, 81sq., 86, 93sq., 96–8, 104, 162 n. 48, 169, 191, 196 n. 58, 207, 211, 233, 235, 347, 349–79, 484, 548, 550; rural anatolien, 321, 326, 328–31; siège de principauté, 293 n. 2 et 3, 296–301, 303 n. 48, 306 n. 66, 315; théâtre de prodiges, 178–85, 192, 216; thérapeutique, 11, 184, 324, 328, 332–8; – d'Arabie, 468–70, 530; *bayt, ka'ba* (arab.), 468, 530, 532; *hierothesion* (gr.), 306, 311, 315; *themethla* (gr.), 59, 60 n. 19; voir aussi temple
sang, 46, 59, 119, 256 n. 7, 257, 336 n. 89; *diya* (arab.), prix du sang, 531, 533
sceau, 197, 311 n. 88, 368, 410 n. 86, 526; du baptême, 411; sceau de la prophétie, 434, 464sq., 472; *khātam* (arab.) 464
scepticisme, 198 n. 61, 337, 423, 516, 519, 520, 563 n. 36
sceptre, 268, 329 n. 56, 331 n. 63, 333, 349
schêma, pl. *schêmata* (gr.), 62sq., 298 n. 19, voir aussi symbole
science, augurale, 483, 493; divinatoire, 5, 35, 206, 247, 261, 558, 560sq.; empirique, 573; des haruspices, 304; médicale, 336 n. 90, 337; météorologique, 237; des phénomènes physiques, 196 n. 56; des prodiges, 257; des scribes, 5; des signes, des présages, 14, 16, 471, 520, 554, 557sq.; thaumaturgique, 245
scribe, 5, 33, 48, 142, 144 n. 50, 372
sécheresse, 143sq., 162
séisme, 490, voir aussi tremblement de terre
sélection (des signes), 23sq., 31, 101, 104, 131, 187; (d'hommes par le dieu), 198, 403

sémantique, sémiologie, sémiotique, 32, 34, 36–41, 47, 49, 63, 67, 221, 230 n. 31, 235, 260, 388, 417 n. 3, 509
serment, 95, 183 n. 17, 324 n. 21, 325 n. 27, 329, 331 n. 63, 445, 459, 471, 528, 535; *yamîn* (arab.), 535
signal, 8, 62, 64 n. 31, 66sq., 168, 179, 183 n. 18, 212, 231 n. 34, 242, 258, 299 n. 23, 327, 444 n. 33, 472
signe, acoustique, 6, 104, 258, 548, voir aussi rumeur et voix; alarmant, menaçant, 4, 9, 120, 239, 282, 284; annonciateur, 7, 22, 157, 255, 257sq., 263, 418, 572; *signa data* / *signa naturalia* (lat.), 18sq.; faux, 230, 388, 404, 462; indicatif / commémoratif, 561sq., 569–70; liturgique, 283, 411; logique 16sq., 19, 23, 261, 572; négatif, 62, 113, 406, 428, 466, 483; oblatif, 121sq., 479, voir aussi impromptu, inopiné, soudain; plastique / graphique, 4, 15, 30, 32sq., 41, 44, 46sq., 50–2; sollicité, 4, 6, 11, 16, 23, 29, 211, 259, 280, 347, 549; spontané, 6, 8, 16, 24, 29, 75 n. 71, 104, 184 n. 22, 197, 199, 201sq., 211sq., 216, 230, 272, 332, 547, 549 n. 10, 551sq., voir aussi *automatos* et soudain; textuel, 123, 354, 509 n. 11, 512, 520; visible de l'invisible, 12, 191, 193, 235, 261, 385, 394, 396, 410; – de l'Alliance, 239, 286, 390, 425–7; – de la fin des temps, 11, 257, 276 n. 73, 389sq., 392, 409, 440, 461; – de Jonas, 391, 395sq., 401, 410 n. 86, 526; – du message, du messager, 13, 434; – du prophète, de la prophétie, 433–73; guerre des–, 266–76; reconnaissance du–, 10–3, 29, 32, 47, 61sq., 91sq., 104, 183, 253, 256–8, 273, 282, 301, 320, 355, 388, 390, 395, 398, 403, 418, 428–30, 434sq., 440–2, 458, 462, 469, 525; *homologêsis* (gr.), 320; *āya* (arab.), 433; *ʾāta* (aram.), 433; *naḥash* (hébr., aram.), 257; *ʾôt* (hébr.), 258, 433; *sêma* (gr.), 66, 73, 92, 97, 221, 237, 241–3; *sêmainein* (gr.), faire signe, signifier, 64, 67, 96 n. 43, 235; *sêmeion* (gr.), 15, 25, 62, 66sq., 73, 79, 87, 192, 194, 196, 222, 226–28, 235–7, 239, 241–4, 254–258, 272, 285, 552 n. 26, 566; *sêmeia kai terata* (gr.), 226sq., 235, 239, 244; *signum* (lat.), 225, 236, 326, 483; *siman* (hébr.), 14, 285, 428 n. 34, 508sq., 511, 513sq.; *siman tov* / *siman raʿ* (hébr.), 508
signification, 31sq., 36, 41, 43sq., 46, 61sq., 83, 97 n. 43, 102, 104, 117, 133, 151, 181 n. 9, 213 n. 98, 221, 259, 355, 378, 427, 510, 518, 545, 548 n. 2, 553
soleil, 11, 101, 132, 148, 171, 195, 257, 273, 308, 349, 353–5, 357, 361–7, 370, 372, 392 n. 23, 406, 434, 446, 457, 482sq., 487, 490, 540–3, 545
son, sonore, sonorité, 5, 64, 68, 70–2, 74, 79, 86, 158 n. 10, 246, 459, 548–51, 552; *êchos* (gr.), 70; voir aussi bruit, voix
sort, 187, 200, 242, 408sq., voir destin
sort(s), 5, 65, 92sq., 99, 187, 197, 559; tirage au sort, 5, 14sq., 23, 65, 93, 98sq., 187, 197, 211, 242 n. 65, 403, 523–35, 549 n. 10; par les baguettes, 14, 403; *klêroi* (gr.), 5, 93, 98sq., 197; *psêphoi* (gr.), 95, 98, 99 n. 54; *qurʿa* (arab.), 523–35; voir aussi cléromancie
soudain, 10, 91, 192sq., 195 n. 52, 234, 237sq., 241, 257, 265 n. 37, 280, 298, 336, voir aussi inopiné
source, 70, 71, 530
souillure, 46, 183 n. 18, 200, 298, 330, 336, 427sq., 458, 485
spécialiste (religieux), 4sq., 8sq., 29sq., 117, 158, 224, 229 n. 26, 240, 265, 354, 468, 479sq., 496sq., voir aussi devin
superstition, 189, 194 n. 50, 195, 207, 212sq., 243, 255, 280, 333, 484 n. 15
symbole, symbolique, 12, 15, 55, 59sq., 62sq., 64, 66, 181 n. 9, 197, 223, 228, 233 n. 40, 238, 244, 270 n. 56, 308, 310, 326, 331 n. 63, 367, 385, 403, 409, 425, 427, 430, 472, 516sq., 519, 541–4, 547; *neuma* (gr.), 60, 61 n. 24, 63; *ananeuseis* (gr.), 61sq.; *kataneuseis* (gr.), 61–3; *sumbolon* (gr.), 60–4, 158, 195 n. 50, 198, 552 n. 26

téléologie, 7sq., 10, 177, 188
témoignage, témoin, de piété ou de reconnaissance, 126, 323, 327, 334, 394, 400, 442; prophétique, 460; – de la faveur divine, 308; – du signe, 193sq., 273, 335, 433
temple, 71 n. 54, 73 n. 63, 119 n. 26, 181–4, 193 n. 46, 205, 209 n. 92,

233 n. 43, 244, 293, 297–9, 301sq., 304 n. 52 et 57, 324 n. 23, 330 n. 56, 333sq., 336, 468–70, 490 n. 29, 551sq.; égyptien, 11, 133 n. 5, 145, 343–79; mésopotamien, 33; d'Ammon, 64; de Jérusalem, 12, 253–85, 390 n. 16, 401, 403, 418–22, 503sq., 507, 524; voir aussi sanctuaire
tératologie, 223, 270; *teras* (gr.), 8, 67, 73, 77, 222–8, 231sq., 234–46, 548; *sêmeia kai terata*, voir signe
terre (par terre), 57, 65 n. 35, 532
thaumaturgie, 244sq., 336 n. 94, 337 n. 99, 389, 392; *thauma, thaumasion* (gr.), 91, 178, 240, 245, 548
tirage au sort, voir sort(s)
trace, 1sq., 18sq., 44, 49, 91sq., 171, 198, 347, 514, 537
tracé, 30, 32, 37, 41–3, 48, 308, 526, voir aussi écriture
trait, 30, 32, 40sq., 48
traduction, 261, 299, 351, 368, 373 n. 78, 376 n. 90, voir aussi interprétation
transe, 13, 87, 229, 232, 235, 238, 441, 443, 459, voir aussi enthousiasme, inspiration, possession
tremblement de terre, 73 n. 62, 237, 256, 390 n. 16
trompeur, tromperie, 12, 95 (rêves), 97, 163, 230, 242, 265, 337, 394, 398 n. 40, 407sq., 411, 466, 513, 518sq., 572; voir aussi imposteur

vérification, 29, 35, 47, 236, 241, 464, 512, 514
ventriloquie, 246, 549
vérité, véridique, *voir aussi* épistémologie, imposteur, oracle
verset (comme signe), 13sq., 268 n. 46, 433, 511–7
viande, 92, 99, 160, 170 n. 96, 297–9, 510, 524 n. 4; *trefah* (hébr.), 506, 511, 513
viscères, 30, 35, 547
vision, visionnaire, 142, 192, 208, 275, 280, 283, 285, 305, 335, 343, 347–55, 358, 361, 365–8, 373, 375, 385, 390 n. 18, 393, 397, 406, 420 n. 13, 468, 489; *opsis* (gr.), 305; *phasma* (gr.), 192, 228 n. 20; voir aussi épiphanie
vœu, votif, 117, 119, 182 n. 16, 193 n. 46, 254, 280, 282, 323–7, 329, 332 n. 71, 486, 530
voix, 5, 7, 13, 64, 68, 70, 72sq., 75 n. 70, 76–9, 81–3, 86, 91, 94, 97, 100sq., 103–5, 158sq., 169 n. 89, 171, 173, 195, 233sq., 238, 246, 254, 274sq., 279–81, 308, 385, 403, 444 n. 31, 489, 505 n. 8, 516, 530, 548–53; *audê* (gr.); *omphê* (gr.), 72, 88, 97, 104; *phthoggê* (gr.), 76sq.; *phônê* (gr.); voir aussi clédonomancie, rumeur
volonté (divine), 4–7, 9, 56 n. 10, 69, 72, 74, 76, 81, 84, 87, 93, 127, 132, 138, 160, 164, 172, 180, 185, 187, 192, 208, 222, 228, 233–5, 244, 267, 283, 373, 426, 506, 525, 548; *boulê* (gr.), 56 n. 10, 72, 74, 96–8, 104, 230, 308; voir aussi dessein
voyance, voyant, 142sq., 468

zodiaque, 308, 374, 539

INDEX NOMINUM

– PETITES CAPITALES : TOPONYMES
– autres : peuples, personnages historiques et mythiques

Aaron, 244, 452, 470 n. 122
ʿAbd Allāh (père de Muhammad), 433, 529–32
ʿAbd Allāh, voir aussi Ibn Ṣayyād, 440, 441 n. 20
ʿAbd al-Muttalib (grand-père de Muhammad), 530sq.
Abdimi de Haïfa, 503 n. 6, 504
Abraham, 227, 385, 511sq., 531sq.
Abū Hanīfa, hanafites, 525, 529, 534
Achéménides, 224, 307
Achille, 57, 84
ACTIUM (bataille d'), 297
ADRANON, Adranites, 178–181, 184sq.
Adranos (dieu sicilien), 178–185, 189sq., 192, 210, 215
Aelia et Fufia (lois), 14, 122, 484, 492, 493 n. 38
Agathoclès, 212sq., 215
Agésipolis, 58sq.
AGRIGENTE, 212, 214sq.
Agrippa, 256, 278
Aiôn, 11, 347sq., 350sq., 367–71, 373, 374 n. 80
Ajax, fils de Teucer, voir aussi Teucrides, 10, 302–5
AL-ʿAQRABĀʾ (bataille d'-), 445, 451
al-Aswad, 437 n. 11, 453sq., 458, 461 n. 95, 463, 466
Alexandre, 60sq., 63sq., 161, 171sq., 201, 205, 304 n. 59, 308 n. 78
AL-ḤAJR (aujourd'hui al-Riyāḍ), 444 n. 32, 447 n. 41, 450
ʿAlī, 523sq., 533sq.
Allāt (déesse), 470
al-Maʾmūn, 528sq.
al-ʿUzzà (déesse), 470
al-Walīd (petit-fils d'Ibn Ṣayyād), 441
Amemar I, 503 n. 6, 504
Amenemhat (vizir), 133, 135 n. 17
Amenemhat Ier (Ameny), 140, 145 n. 52
Amenhotep (dieu guérisseur), 332 n. 68, 336 n. 90, 353
Amon, 59, 63 n. 30, 145–7, 151 n. 76
Ammon, 59sq., 62–4, 66, 171, voir aussi Zeus
Ammon (prêtre), 371
Amphilochos, 169
ANATOLIE, 10, 22, 94, 105, 270, 293–315, 319–38
Antéchrist, 398 n. 40; de l'islam (*al-Dajjāl*), 440sq., 461
ANTIOCHE, 12, 374 n. 80, 386–9, 392–4, 396sq., 412
ANTIOCHE DE PISIDIE, 293 n. 2
Antiochos Ier de Commagène, 10, 306sq., 311, 315
Antoine, 297, 302sq., 308 n. 78
Antonius Julianus (procurateur de Judée), 264, 281 n. 84
Aphrodite, 202sq., 209, 304 n. 52, 543; *Kôlias*, 170; *Psithuros*, 550 n. 15
Apollon, 5, 7sq., 55, 56 n. 10, 58sq., 64, 66sq., 72sq., 79 n. 85, 85, 92, 94–99, 104, 106, 159sq., 163–6, 168–72, 191, 200, 209, 225 n. 11, 227, 230, 233, 235 n. 48, 308, 313, 325 n. 28, 350sq., 364, 367, 369, 374, 545, 548, 552, 572 n. 72; (et le corbeau) 164–71; (et Hermès) 96–9; *Apotropaios*, 67; Axyreos, 337; de Didyme, 350 n. 17; Horus, 372, 376; *Korax*, 169; Lairbenos, 332, 337 n. 100; Mandoulis, 371, 374; Mithra Hélios Hermès, 307, 312; *Phoibos*, 374; *Ptôios*, 78; Pythien, 374 n. 82; *Spodios*, 550; Tarsios, 331; Titan, 374
AQUILONIA (bataille d'), 114
Arabes, 159, 256, 453, 457, 525 n. 8, 531, 533 n. 31, 534
Argo, Argonautes, 76sq., 95, 169 n. 91
ARGOS, ARGIENS, 58, 170 n. 93, 213
ARNÊ (Thessalie), 166 n. 74, 168
Artagnès Héraclès Arès, 307
Artémis, 168 n. 87, 205; Anaïtis, 323, 327 n. 39; d'Éphèse, 333; perse, 542
Asclépios, 184, 333sq., 336sq., 347; Imhotep, 373 n. 78
ASIE MINEURE, 167, 298 n. 16, 349, 372, 387, 396, 412, voir aussi ANATOLIE
Athéna, 76, 93, 160, 165 n. 70, 551; *Phêmia*, 94 n. 23

Athènes, Athéniens, 60, 64, 66sq., 93, 103, 167, 184 n. 23, 204, 208 n. 86 et 90, 213sq., 216, 232 n. 37, 233 n. 43, 550 n. 15, 551
Auguste (Octave), 101 n. 60, 109, 112, 121, 124, 126, 296sq., 298 n. 17, 299 n. 24, 344
Automatia (déesse Chance), 8, 186 n. 29, 197, 201–3, 209, 211, 215
Aws, tribu arabe, 441, 463
Azymes (fête), 268, 272–4, 276–9, 283

Babylone, babylonien, 4, 29–52
Bakides, 232, voir aussi Sibylle
Balaam, 268 n. 46, 460
Bar Kochba, 12, 285, 417–430 *passim*; Fils de l'Étoile, 12, 422
Bar Kozba, 12, 422; fils du mensonge, 422; Ben Koziba, 429 n. 35
Bastet, 139
Battos, 168sq., 172, 552
Béotie, Béotiens, 78, 94 n. 23, 166, 168, 172 n. 107
Bès, 374
Béthar, 12, 423–5, 427
Bon Démon, 197, 199sq.
Branchides, 60
Buzākha (bataille de –), 455

Cabires, 182
Calchas, 14, 241–3, 484
Capitole, 117, 123, 182 n. 14, 183 n. 18, 201sq.
Carthage, Carthaginois, 177sq., 194 n. 50, 195–7, 212, 215
César, 109, 124, 296
Chaldéens, 257 n. 9, 308 n. 74, 543, 564, 566, 571sq.
Chiite, chiisme, 524 n. 3, 528 n. 17, 529
Chilon de Lacédémone, 224
Chrysippe, 261–3, 284
Cilicie, 169, 304; Cilicie Trachée, 293, 295, 301sq., 304sq.
Claros, 332sq., 350 n. 16
Claudius Pulcher, 113sq., 118, 120, 125
Le Clément (*al-Raḥmān*, dieu de Musaylima), 445
Cléon (grand-prêtre), 296–9, 301, 315
Clodius, 122sq.
Comana du Pont, Commagène, 10, 293, 295–301, 314sq.
Coré, 189, 191sq., 205, 209; voir aussi Déméter
Corinthe, 178, 185 n. 24, 190–4, 199, 201, 207, 224 n. 9
Crannon (Thessalie), 162, 164, 172 n. 107
Crimisos (bataille du–), 186 n. 29, 194, 196, 210, 215
Cyrène, Cyrénaïque, 168sq., 172, 348 n. 9, 552

Dagon, 537
Daidala, 160
Deir el-Bahari, 332 n. 68, 333, 336 n. 90, 353
Delphes, 5, 55, 59sq., 66sq., 72, 73 n. 62–4, 84 n. 107, 96, 97 n. 46, 159 n. 18, 160, 167, 169 n. 88, 172, 191, 196 n. 58, 200, 207, 209, 227, 229sq., 230, 235, 240 n. 61, 325 n. 27, 353, 551
Déméter, 8, 207 n. 85, 209; (et Coré), 189, 191, 209
Démétrios Poliorcète, 184, 204
Démocrite, 262
Denys de Syracuse, 178, 181 n. 11, 188, 193
Deucalion, 55, 83, 84 n. 108
Didymes, 55, 351
Dioné, 57, 58 n. 15, 67, 84 n. 111
Dionysos, 67, 82
Dioscures, 182, 202
Dodone, 5, 55–88, 158 n. 9, 162 n. 48, 548, 552
Dôdônê (Océanide), 55, 84
Douze (église des –), 386–90, 394, 412

Éaque, Éacides, 75, 304–306
Égypte, 4, 7, 59, 63 n. 30, 68sq., 80, 131–152, 226, 244sq., 296 n. 11, 336 n. 88, 343–79, 540 n. 15
Eknomos (colline), 212, 215
Éleusis, 184 n. 20, 208sq., 215
Éliézer (serviteur d'Abraham), 511sq.
el-Qal'a, 362sq.
Épicure, 262
Épidaure, 335, 337
Épire, Épirotes, 55, 82
Éros, 202sq.
Esculape, 334, voir aussi Asclépios
Esséniens, 262
Etna, 178, 181 n. 11 et 13, 182 n. 15 et 16, 183 n. 18, 210
Étolie, Étoliens, 71 n. 54, 82, 240
Euphèmios, 95

Euphrate, 29, 306 n. 66, 456 n. 78, 460
Eurymédon (bataille de l'-), 160, 173
Évagoras (Teucride) 305sq.

Fête du couronnement, 363; du Nouvel An, 362; du Siège de la première fête, 363
Flaminius, 117sq., 120, 326, 490
Fortune (voir aussi *Tuchê*), 74 n. 66, 179sq., 190, 192–4, 196 n. 58, 198sq., 200sq., 216
Fortuna huiusce diei, 196 n. 46

Gabriel (ange), 445, 450, 460, 473
Gaia, 57sq.
Galilée, 386sq., 394–6, 399, 401
Gaza, 537sq.
Gog et Magog, 419
Gordion, 296–8
Gracchus, Sempronius 122, 487, 493sq.; Tibérius 494, 497; Gracques, 497
Gudéa de Lagash, 32sq.

Hadrien, 12, 369sq., 417
Ḥanīfa (tribu arabe), 444, 463
Hannibal, 117, 200, 244
Harendotès, 356, voir aussi Horus
Hasmonéens, 258 n. 11, 420, 422
Hawdha b. ʿAlī, 444sq., 463
Hécate, 182, 542; Hécate-Sélénè, 542
Heimarmenê, 374
Hélénos, 159, 173
Héliopolis, 139, 148
Héliopolis-Baalbek, 543
Hélios, 349, 351, 364, 367–9, 372; Apollon Mithra Hélios Hermès, 307, 312; voir aussi Apollon, Mandoulis, Aiôn
Hellénistes (église des –), 392sq.; voir aussi Sept
Héphaistos, 182, 183 n. 18, 337
Héra, 77, 160 n. 29, 182 n. 16, 195
Héraclès, 65 n. 35, 77, 79, 196, 205, 306, 314; Artagnès Héraclès Arès, 307, 308
Hermès, 5sq., 23, 62, 91–106, 307, 312, 542, 550; *Agoraios*, 100, n. 56, 101–3, 550 n. 12; *Kl(e)êdonios*, 550; *Logios*, 101; *Psithuristês*, 103; Taautos, 537; Thoth, 373 n. 76, 542; *Tuchôn*, 93 n. 15
Hermon de Thasos (stèle de –), 334sq.
Hérode Antipas, 388
Hérode le Grand, 256
Hérodès (proscynème de –), 347
Hestia, 100–3, 105
Hikétas, 178sq., 185, 197, 212
Hillel ben Garis, 423
Himère (bataille de l'), 212, 215
Hippocrate (père de Pisistrate), 224sq.
Horion (prêtre) 371
Horus, 146, 150, 151 n. 76, 355sq., 363sq., 371, 376; Horus Apollon, 372; Horus-Rê, 371
Hubal (dieu), 530sq.

Ialysos, 166, 323 n. 16
Iamos, 159
Ibn al-Musayyab, 524, 529
Ibn al-Qayyim, 533 n. 29, 534
Ibn Hanbal, hanbalites, 527–9, 533sq.
Ibn Ṣayyād, 437 n. 11, 439–43, 458sq., 462
Iduméens, 255, 281 n. 85
Ifa (oracle nigérian), 242 n. 65
Île tibérine, 334sq.
Io, 62, 77
Isaac, 227, 452, 512 n. 17, 532
Isâf (divinité), 530
Ishâq b. Râhûya, 529, 534
Ismaël, 436, 452, 530, 532

Jacob, 268, 452
Jean (apôtre), 391 n. 19; (à Patmos), 406
Jean-Baptiste, 395sq., 453
Jérusalem, 9, 12, 253–85 *passim*, 298 n. 16, 386–94, 398sq., 401sq., 412, 418 n. 4, 420–2, 461
Jésus (de Nazareth), 12, 386–405, 408–12
Jésus (fils d'Ananias), 253, 265 n. 36, 275, 277, 279sq.
Jibrīl, voir Gabriel
Joachim, 403
Jonas, 391, 395sq., 455, 460, 526; signe de–, 395sq., 401, 410 n. 86
Jonathan (fils de Saül), 511sq.
Joseph (fils de Jacob) 511, 514; (père de Jésus), 403
Judée, 12, 253sq., 264, 266, 276, 278, 386, 402, 412, 417, 419–21, 426, 472 n. 131
Jugement (Jour du –), 258 n. 10, 438
Juifs, 9, 12, 244, 247, 253–85 *passim*, 392sq., 397, 401, 410 n. 86, 417–30, 439–43, 451, 454, 456, 461, 463–6, 470 n. 122, 511

Jupiter, 71, 75, 182 n. 14, 183 n. 18, 236, 308, 311 n. 88, 326 n. 35, 486, 540, 543, 545

Kaʿba, 468, 530, 532
Kalabchah, 11, 343–379
Kardia (de Thrace), 169–70, 172
Khālid b. Sinān, 438sq., 457, 461sq.
Khaybar, 455, 530
Khazraj (tribu arabe), 441, 463
Klêdôn, 94 n. 23, 100 n. 57, 551
Korakes, 167sq., 172
Koreion d'Alexandrie, 368
Korônis, 165, 168 n. 87
Kronos, 537, 544; fils de –, 60, 241
C. Laelius, 493sq.

Lamaštu (divinité), 48
Lamyrias (bataille du –), 197, 212, 215
Latium, 112, 117, 281 n. 83
Lébadée, 102 n. 59
Léontini, 178, 212
Libye, 9, 60, 63 n. 30, 69, 147, 152, 168 n. 88, 171
L. Licinius Crassus, 491, 494
Locres, Locriens, Locride, 203, 240
Lot, 410 n. 83, 436
Lune, 540–2
Lycée, 204, 210
Lycie, 161, 350
Lycomède de Bithynie (grand-prêtre), 296–8
Lydie, 10, 319, 321, 326, 334, 337

Mâ (déesse de Comana), 10, 296–301, 315
Maât, 140
Magnésie de Thessalie, 168 n. 87, 172 n. 107
Madhḥij (tribu arabe), 453sq.
Makar, Makarée (fils d'Hélios), 349, 369
Mâlik, 524sq., 527, 534
Mallos, 169
Mandoulis, 11, 343–79, voir aussi Apollon, Aiôn, Hélios
Mani, 465, 472sq.
Marc Aurèle, 332
Marcellus, 121sq.
Marie (mère de Jésus), 402sq., 410 n. 83, 440, 464 n. 102, 465, 524sq.
Marnas, 537, voir aussi Zeus
Mars, 182 n. 14, 308, 540
Maxime le Théurge, 543
Mecque (La), Makka, 434 n. 1, 449, 451sq., 459, 463, 529sq.
Médine, 433 n. 1, 464 n. 102, 526, 529
Mélampous, 159, 173
Mercure, 308, 540, voir aussi Hermès
Mésopotamie, 21, 29–52
Messie, messie, 10–2, 258, 268, 270 n. 56, 285, 386, 391sq., 412, 417–30, 436, 461, 465, 472; Messie-roi, 12, 257, 268 n. 46, 275 n. 73; Messie souffrant (ben Joseph), 419, 430; Messie triomphant (ben David), 419; signes du Messie, 417–30; faux messie, 388, 408
Milet, 539, 542sq.
Min, 371, voir aussi Pan; Min de Coptos, 138
Mithridate, 296sq.; Mithridate I^er^ *Kallinikos*, 306; Mithridate VI Eupator, 296 n. 11, 299
Moïse, 12, 227, 228 n. 20, 244–6, 401, 403 n. 57, 436, 452, 467 n. 109, 504sq.
Molosses, 71 n. 54, 80
Montouhotep IV Nebtaouyrê, 133, 138, 152
Mopsos, voir aussi Amphilochos, 159, 169, 173
Muhammad, 13, 433–73, 526–35
Musaylima b. Thumāma (ou b. Ḥabīb), 444–53, 455sq., 458, 460, 462, 466, 472sq.
Mycale (bataille du –), 100, 104
Mysie, 297, 550

Nâ'ila (divinité), 530
Najrân (oasis d'Arabie), 453, 535
Néferti (prêtre), 139–145, 152
Nemroud Dagh, 306–12
Nihāwand (bataille de –), 455
Nil, 6, 131, 133, 141, 344 n. 5, 348 n. 12, 367, 544
Nindub (dieu « seigneur de la tablette »), 33
Nissaba (déesse de l'écriture), 32sq.
Noé, 385, 436, 519
Noun, 365
Nout, 362, 366
Nubie, 11, 140 n. 38, 344, 365, 370, 379
Numa Pompilius, 200, 488
Nymphes, 94–98, 104sq., 227

Octave, voir Auguste
Œdipe, 72, 73 n. 62
Oinoanda, 350, 364
Olba, 10, 295, 301–5

Olympe, 60, 91, 98sq., 181, 241, 297, 348 n. 11
Olympie, 58, 66, 102 n. 61, 224
Ombos (nome égyptien), 344
Oneiros, 230
Osiris, 147, 150, 356, 365sq., 544
Osorkon, 145–52
Ouadi Hammamat, 133–8, 151sq.

Paccius Maximus, 347, 353
Paliques, 180 n. 7, 182sq., 185 n. 24
Papirius (L. Papirius Cursor), 114–7, 120
Parnasse, 94–8, 99 n. 54, 104sq.
Parnès (Mont), 66, 73
Patmos, 406
Paul (apôtre), 386sq., 389, 391, 393, 396–9, 401, 406, 410 n. 86, 411
Paul-Émile, 186–9, 193 n. 46, 195–8
Pélasges, 55, 167
Peleiades, *Peleiai* (de Dodone), 5, 69, 71, 77–85, 87, 158 n. 9, 162 n. 48
Péloponnèse, 161; guerre du–, 232
Pentecôte (fête de –), 274, 276, 278sq., 283, 390 n. 18, 409
Pergè (Anatolie), 94, 106 n. 75
Phalaris, 212sq., 214 n. 102, 215
Pharai (Achaïe), 5, 94, 99–104, 550, voir aussi Hermès
Pharaon, 7, 63 n. 30, 131–52 *passim*
Pharisiens, 254, 262sq., 274 n. 69, 278, 284, 399
Pharsale (bataille de –), 161 n. 38
Phêmê, 100, 551, voir aussi *Klêdôn* et Rumeur
Phéniciens, 80, 166, 305 n. 61, 537
Philia, voir aussi *Neikos*, 203sq.
Philistos (historien), 190 n. 43, 203 n. 70, 213
Phoibos, voir Apollon
Phrygie, 10, 319, 321, 337
Pierre (apôtre), 386, 391, 403, 452
Pisistrate, 214 n. 101, 224sq.
Pison (fils de Crassus et Scribonia), 238; (C. Calpurnius –), 487; (L. Calpurnius –), 492; Pison Censorius, 488
Pitané (Éolide), 93sq., 550
Platées, 160
Pompée, 296, 299 n. 26, 302 n. 44, 420
Pont, 10, 170 n. 93, 293–315 *passim*
Prométhée, 62, 77
Pronoia, 201, 254, 256 n. 7, voir aussi Providence
Providence, 2, 24, 177, 180, 181 n. 8, 188, 197, 205, 215, 244, 253sq., 256, 258, 282
Pydna (bataille de), 119, 195, 490 n. 31
Pythagore, 203, 209 n. 92
Pythaïde, 66
Pythie, 72, 87, 96–8, 230, 235 n. 48

Qayrawān (Kairouan), 439
Quraysh (tribu arabe), 449–51, 456, 530–2
Qutba (ou Sibjâj, devineresse), 530

Rabbiniques (autorités–), Abayé, 503 n. 6, 504; Aher, 514–7; Aqiba, 12, 418, 420, 422 n. 17, 423sq., 426sq., 429sq., 504; Ashi, 503 n. 6, 504; Éliézer, 505, 508, 514, 516; Éliézer de Modin, 423, 429 n. 36; Élisha ben Abuya, 516sq.; Gamaliel, 508; Hanina ben Dosa , 507sq.; Illish, 518sq.; Judah le Prince (R. Yéhuda ha-Nasi), 422, 510; Meïr, 514–7; Nahman, 518sq.; Nehonia, 507; Raba, 429 n. 38, 503 n. 6, 504; Rav, 422, 510–2, 514; Rav Ashi, 503 n. 6, 504; Rav Samuel, 510 n. 15, 511–3; Shimon ben Éléazar, 510sq., 514; Yohanan ben Torta, 522 n. 17; Yohanan ben Zakkaï, 272sq., 425 n. 27, 508, 510 n. 15, 511–14; Yossi ben Judah, 506; Rabīʿa, confédération tribale arabe, 450, 457
Rachi, 513
Raḥmān de la Yamāma, 452; voir aussi Musaylima
Ramsès VI (tombe de–), 365sq.
Rê, 144 n. 149, 366, 373
Rome, 7, 10, 12–4, 22, 119–27, 182 n. 14, 193sq., 200, 229sq., 234sq., 244, 254sq., 267, 270, 277 n. 79, 278, 281, 283, 298, 299 n. 23, 303, 305 n. 63, 334sq., 417–9, 430, 479–98, 551
Rumeur, 551, voir aussi *Klêdôn* et *Phêmê*

Saadia Gaon, 419
Sadducéens, 262
Ṣāf(ī), voir Ibn Ṣayyād
Sagesse, 20, 392, 396
Sajāḥ(ī) (prophétesse), 437, 447, 449–51, 456, 463
Ṣāliḥ (prophète), 437
Salamine (bataille de –), 207

Salamine de Chypre, 304 n. 57
Samarie, 396sq., 412
Samothrace, 182, 328, voir aussi Cabires
Samuel (Mar –, rabbin), 510 n. 15; voir aussi Rav Samuel
Sansnos (prêtre), 347sq., 375sq.
Saṭīḥ b. Rabīʿa (devin), 468
Saturne, 540, 543
Scipion l'Africain, 183 n. 18
Selloi, Selles, 57sq., 65, 77
Sept (église des –), 386, 388, 394
Serapeum d'Alexandrie, 364, 368; de Canope, 353
Seth, 147, 149sq.
Sévère Alexandre, 109, 344 n. 3
Shiqq al-Ṣaʿbī (devin), 468
Shuʿayb (prophète), 437, 123, 229
Sibylle, 77 n. 77, 232, 234, 267, 273
Sibyllins (Livres, oracles), 113, 123, 229 n. 26, 235 n. 45, 479
Sicile, 66 n. 38, 160, 172, 177–9, 177–216 *passim*
Simon (le Magicien), 391, 408
Sîra, 530–3
Siwa (oasis), 59 n. 17, 171
Smyrne, 93, 94 n. 23, 233 n. 43, 551
Snéfrou (pharaon), 139sq.
Socrate, 82, 87, 199, 552sq., 567sq.
Soleil, 332 n. 72, 540, voir aussi Hélios,
Soukkot (fête), 275 n. 73, 277, 279, 293
Sparte, Spartiates, 182 n. 14, 202, 213, 224sq.
Stèles de confession, d'Ambrosia, 334; Apistos, 335; Athenaios, 331; Aurelius Stratonicos, 323; Aurelios Trophimos, 330; Echedoros, 334; Eutychis, 332; Klaudia Bassa, 330; Meidon, 331; Naïs, 322sq.; Philémon, 324sq.; Prepousa, 324; Stratoneikos, 323sq.; Syntychè, 325, 338; Théodoros, 322, 331; Trophimè, 331; Trophimos, 330
Stoïciens, 261sq.
Sylla, 123–6, 496
Syméon, 402
Syracuse, 177sq., 188, 193, 199sq., 205, 207, 214 n. 101
Syrie, 386sq., 404sq., 411, 439, 455, 470, 539, 543

*T*ʾ (dieu au Sinaï), 470
Taautos, 537, voir aussi Hermès
Takelot II (pharaon), 145sq., 150
Talmis, 344, 348sq., 370, 375
Tarku, dieu louvite, 303 n. 45, 304
Tarquin le Superbe, 481–3
Télamon, 304, 484 n. 15, 485
Teucer, fils de Télamon; Teucrides, 295, 302–5
Thèbes d'Égypte, 59, 69, 80, 94 n. 23, 146, 151 n. 76, 343, 371
Theia (Titanide), 368
Thémis, 57, 85
Thesprotes, 56 n. 9, 81
Thessalie, Thessaliens, 166–8, 172 n. 107, 538
Thessalos de Tralles, 343sq., 364, 371, 375
Thrace, 166, 168sq.
Thries, 94
Timoléon de Corinthe, 177–216
Titan, 349, 368sq., 374
Titus, 264sq., 282
Trasimène (bataille), 118, 326, 490
Troade, Troie, 69, 215, 241
Tuchê, 177, 179sq., 181 n. 8, 190, 192–4, 197sq., 200–2, 375; – *Sôteira*, 198; voir aussi Fortune, Hermès et *Heimarmenê*
Ṭulayḥa (prophète), 437, 454–6, 460, 463, 466, 468sq., 473
Ṭurayfa/Ẓurayfa (devineresse), 468

Ubayy b. Kaʿb, 441, 443, 464 n. 102
Ulysse, 73–5, 237, 241, 243
ʿUmāra (petit-fils d'Ibn Sayyād), voir Abū Ayyūb ʿUmāra
Umayyades, 440, 529
Union au Disque, 362sq., voir aussi Soleil

Vénus, 71 n. 54, 214, 540, 542
Vespasien, 254, 264, 276 n. 75, 279sq., 344
Vestinus (L. Julius –, grand prêtre), 370

Xerxès, 223sq., 259, 300 n. 31 et n. 32

Yahvé (Yhwh), 7, 225–7, 235 n. 48, 247, 259, 267–70, 275, 429 n. 38
Yahyâ Ibn Aktham, 528sq.
Yathrib, 433 n. 1, 441, 451, 463sq.
Yémen, 438, 453sq., 463 n. 100, 464, 469 n. 118, 471, 473, 533sq.

Zacharie (prophète), 272, 273, 420, 461, 503
Zacharie (père de Jean Baptiste), 402, 524sq.

Zamzam (source), 530
Zayd al-Arqam, 533sq.
Zeus, 5, 8sq., 56–88 *passim*, 92sq., 95 n. 30, 96–99, 106 n. 73, 160 n. 29, 162 n. 48, 163sq., 173, 182 n. 16, 198 n. 60, 225–8, 230, 233, 236sq., 237, 239, 241sq., 246sq., 302, 303sq., 308, 322sq., 326, 332, 369, 537 n. 5, 543, 548, 550sq.; Abretténos, 297; *Astrapaios*, 66; *boulê* de –, 97sq., 104, 230; *Dôdônaios*, 66sq., 84; Didymeitès, 323; *Ktêsios*, 67; Marnas, 537, 543; *Naios*, 83 n. 102, 85; *Olbios*, 301sq.; Oreitès, 326; Oromasdès, 307; *Phêmios*, 94 n. 23; Sauveur, 202; *Sêmaleos*, *Sêmios*, 73 n. 62; Trôsou, 331; Zeus-des-Serments, 324 n. 21; voir aussi Ammon

INDEX LOCORUM

Accius 32, 481–5, 487, 489sq., 497
– ed. Dangel
fr. 37sq. 483
fr. 92 484
fr. 143 485
fr. 281sq. 484
fr. 496 483
fr. 529, 531 485
fr. 644 483
fr. 663–665 481
fr. 668–72 483
– ed. Ribbeck
fr. 169 484
Alexandre d'Aphrodise 567–9, 572
In Aristotelis Analytica priora, éd. Wallies
177, 25sq. 568
402, 7–19 569
403, 4–7, 14, 17, 19, 21sq. 567sq.
De fato 31, 201, 32–203, 1 572
Apollodore (Pseudo-)
Bibliothèque,
I.9.11 159
I.9.16 76
I.9.19 77
III.10, 2 95
III.10, 3 165
Apollonius Dyscole 572
Apollonios de Rhodes 72, 76sq., 95
Argonautiques
I.524–7 77
III.927–39 72
IV.580–8 76
IV.1731–2 95
Aratos 161, 163sq., 563, 565sq.
Phénomènes
449 ; 520 163
759–760 164
963–969 161
964 163
1003–9 et *Sch.* 161
Aristide 25, 94, 334, 336, 548, 551
Discours sacrés
II.7 ; 10 336
XL.507 94 ; 551
XLII.12 336
XLV.11 548
Aristophane et *Sch.* 93, 157, 164, 166sq., 170, 202, 204, 237, 549
Acharniens 171 237
Assemblée des femmes 792 237
Grenouilles 187 170
189 ; 607 167
Guêpes 51 170
1019 549
Nuées 167 ; 170, 204
Oiseaux 708–726 157, 164
1346 170
Paix 365 93
Ploutos 394 166
604 ; 782 170
1189sq. 202
Aristote 17, 29, 55, 62, 161–3, 165, 168sq., 173, 177, 203sq., 216, 222sq., 231sq., 239, 242, 548, 554, 564–6
Analytica priora
II.27, 70a 7 564
II.27, 70a 11 242
De la génération des animaux
I, 729b–730a 231
IV, 766b–767a 239
IV, 767b7 ; 770b 223
Histoire des animaux
III.12, 519a5–6 165
IX.23, 617b13 173
IX.31, 618b9–12 162
IX.31, 618b13–17 161
De mirabilibus auscultationibus
137 162

Métaphysique
Λ7–9 216
Λ7, 1072a 231
Météorologiques
I.14, 352 a 33–35 55
Parties des animaux
III.10, 673a 17–23 548
Peri zôiôn
F. 270 Gigon 162
F. 489.1–3 Gigon 168
Phusika problêmata
30.1 231
Physique
II, 195b–198a 177
II, 199b 239
Rhétorique
I, 2–3 564
Fragments
F. 253 Rose 161
F. 343 Rose 163
F. 532 Rose 62
F. 611.17 Rose 169
Arrien 158, 160, 171
Discours sur Épictète I xvii.19 ; III i.37 158
Encheiridion XVIII 160
Anabase III.3.5–6 171
Athénée 95, 169sq.
I.16 b–c 95
VI.254c 170
XIII.605d 169
Augustin
De doctrina 17–20
Aulu-Gelle 183, 488
Nuits attiques
VI.1 183
XIII.15.4 488
Callimaque
fr. 7 Giannini 162
fr. 393 Pfeiffer 159
Aitia I, fr. 16 Pfeiffer 77
III, 11–34 171
Hécalé fr. 74 Hollis 165
Hymne à Apollon 65–66 168
Hymne à Délos 284–6 65, 70
Calpurnius Pison 487
Hist. 44sq. Peter 487
Caton l'Ancien 109, 338, 484, 486
De agricultura 138 338
Origines I 486
Chrysippe 261–3, 284, 557sq., 560, 562, 571sq.
Sur les oracles 560
Cicéron 16, 25, 113–7, 121–4, 126, 186sq., 193, 205sq., 208, 221sq., 225sq., 228, 260sq., 298, 328, 480, 484–6, 489–92, 494sq., 498, 547, 550, 552, 557–61, 565sq., 571–3
Ad familiares V, 12, 7 187
Brutus 78 490
102 491
107 495
Contre Pison
X 492
XVIII.42 214
De divinatione
I.2 226, 260sq.
I.9 573
I.11, 34, 72 261
I.12 559
I.17 122 ; 28
I.34 260sq., 573
I.48, 49, 55 489
I.57 560
I.77 490
I.82–83 561
I.93 222
I.101 552
I.132 484
II.26sq. 547, 559
II.35 122
II.65 242
II.71–73 113, 115, 117
II.76 124
II.77 113, 116
II.84 550
II.110–2 113
II.130 261, 557sq., 573
II.134 560
De fato 565
12 ; 14 571sq.
15 557, 572
21 571
39 262
De finibus
II.88 214

Laelius
77 494
Lois
II.28 193
II.36 208
II.52sq. 491
De natura deorum
II.4 122
II.9 480
II.69 205
II.7 222
III.37.89 328
III.79 485
Pro Roscio
20 183
Sur la réponse des haruspices
XX 122
Tusculanes
II.17, V.73 214
Clément d'Alexandrie 407
Protreptique II.11.3 158
Stromates
I.16 159
I.xxi.133.1 169
V.viii.51.1–2 173
Clément de Rome 410
1 Clément
11.2 ; 12.7 ; 25.1 ; 51.5 410
2 Clément
12 ; 14.3 ; 15.3–4 410
Coelius Antipater 489–91, 495
Commentarii de Vespasien et Titus 264
Cornélius Népos 186, 188sq., 208–10, 214
Atticus
III.12 208
Épaminondas
II.2 203
Timoléon
IV.2 214
XX, 2 189
XX.5.1 210
Damascius
Dubitationes 262, II, fr. 128 Ruelle 537
fr. 174 378
Démocrite 177, 187, 262
Démosthène 65–7, 103
Contre Macartatos 66 67
Contre Midias 53 64–67
Contre Néaira 39 103
Denys d'Halicarnasse 69, 123
Antiquités romaines
I.14.5 69
IV.62.6 123
Denys le Périégète (?)
Ixeuticon I.9 162sq.
Dinarque
Contre Démosthène, 78 67
Diodore de Sicile 181, 185–9, 191–3, 202sq., 212
V.2.4; 4.2 209
X.11 203
XI.88.6–89 183
XI.89.6–7 185
XVI.65.3–9 191
XVI.66.3–5 192
XVI.68.8 187
XVI.69.3 193
XVI.70.2 189
XVI.78.3–79.1 ; 82 196
XVI.79.3 195
XVII.50–51 63
XVII.59.5–5 171
XIX.53.8 167
XIX.108–9 212
Diogène Laërce 162, 170, 205, 210, 561sq., 564–6, 568, 572
V.45 566
V.60.4 170
VII.4 561
VII.52–53 564
VII.70 568
VII.71 561sq.
VII.73 571
VIII.67 205
IX.56 162
X.18 210
X.32 565
Dion Chrysostome 200sq.
Discours XXV 200
Discours LXIII.4–5 201
Élien
Lettres d'agriculteurs
XIX.13 167
Nature des animaux
I.47 163
I.48 158, 165
II.43 159
II.49 162
II.51 158, 163

III.43 162
VI.19 161
VIII.18 162
XI.3 182
XI.20 182, 184
XI.31 333
Empédocle 199, 203, 205, 214
Ennius 481sq., 484sq.
Alexandre, fr. 50–61 Jocelyn 482
Épicharme, fr. 35 Courtney 482
Euhemerus 481
Scaenica 318 Vahlen 485
Scaenica 319–23 Vahlen 484
Éphore, *FGrHist* 70
70 F 20b 84
70 F 142 55
Épicure 206, 208–10, 213–6, 262, 565
Lettre à Hérodote 72–73 213
Lettre à Ménécée 124 216
Lettre à Pythoclès 87 565
Épiphane de Salamine
Panarion ou *Contre les Hérésies*
51.22 368
30.13.7–8 390
Ergias de Rhodes (*FGr Hist* 513) 166
Eschyle
fr. 6 Radt 182
fr. 20 Radt 76
Agamemnon
144 62
315 64
Choéphores
170 62
Euménides
19 56
Prométhée enchaîné
487 62
775 62
829–35 77
Eschine 233, 551
I.28 233, 551
II.145 551
Ésope 93, 160, 170
Fables 111, 112, 120 93
Fable 245 160
Fable 324 170
Etymologicum Gudianum 166, 168, 170
s.v. ἀποσκορακίζω 166, 168
s.v. βωμολόχοι 170
Etymologicum Magnum
s.v. ἀναπαυόμενον 71
s.v. ἀπεσκοράκισεν 166
s.v. Διοσημία 236
s.v. Δωδωναῖος 84
s.v. σύμβολα 62
Eunape
Vies des Sophistes 475 542
Euripide 81, 157, 226, 548, 565
fr. 14.15–17 Jouan-Van Looy 81
fr. 368 Nauck^2 548
Hélène 260 226
Phéniciennes 19–20 565
Suppliantes 500 157
Eusèbe de Césarée
Histoire Ecclésiastique
III.8.3 269
III.8.11 276
IV.6, 2 421
VI.14.1 407
Préparation évangélique
II.3.5 158
III.1.6 160
X.104.2 158
Eustathe
Comm. ad Iliadem
169.27 551
449.4 165
933.22–24 162
Comm. ad Odysseam
1760.41–42 158
Comm. in Dionysii Periegetae orbis descriptione
v. 211 62
211.25 171
875.16 169
C. Fannius
Annales, *Hist.* 1 Peter 487
Festus
Glossarium
122.7, *s.v. monstrum* 222
FDS (Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*) 557–9, 561–5, 567–9, 571–4
Galien 29, 170, 337, 562

Adhortatio ad artes addiscendas 6.21 170
Pseudo-Galien
Historia philosopha 9, p. 605, 10–18 Diels 562
Gellius
Annales, *Hist.* 25 Peter 487
Grégoire de Nazianze
Oratio V in Iulianum 55 542
Hemina (Cassius Hemina)
Hist. 20 Peter 487
Héraclite 73, 97, 234sq.
fr. B 93 D-K 73, 234
Hérodote 8, 55, 58sq., 65, 68sq., 73, 78–81, 100, 152, 169, 214, 223–5, 230, 243, 269, 325, 332, 348, 371, 548, 551sq.
I.59 214
I.65, 2–3 552
II.50 348
II.52 55
II, 54–7 59, 65, 68sq., 78, 81, 548
II.147 152
III.150–160 224
IV.15 169
IV.28 243
IV.155.4 552
IV.162sq. 169
V.92 551
VI.86.3 325
VII.57 223, 269
VIII.37 73
IX.93 332
IX.100 100
Hésiode 56, 83, 164sq., 349, 368, 551
Les travaux et les jours 91 349
762 551
826–828 164
Fragments fr. 60 Merkelbach-West 165
fr. 240, 1–7 Merkelbach-West 56, 83
Hésychius 62, 91, 157, 182
s.v. σύμβολον 62
s.v. οἰωνοί 157
s.v. Ἰταλικοί 182
Hésychius Illustrius
fr. 4, 2 Müller 170
Hippolyte de Rome
Refutatio omnium haeresium V.10.2 537
Hist. (Peter, *Historicorum Romanorum reliquiae*) 487–90
Homère 56–8, 60, 65, 69sq., 73, 76, 201, 230, 233, 237, 239, 241, 304, 332, 523, 548, 551
– *Iliade*
I.69 157
I.93–100 332
I.105 354
I.528 60
II.6 230
II.35 548
II.93 233
II.280–33 241sq.
II.350–3 73
II.750 56
II.858 157
V.785 195
V.693 69
VI.76 157
VII.60 69
VII.250 551
VIII.117 548
VIII.170sq. 73
IX.236sq. 73
IX.354 69
XI, 26 239
XI.80 98
XII.132 74
XII.238 98
XIII.70 157
XIII.313 304
XV.256 95
XVI.169 57
XVI.233–235 56sq., 78, 84
XVI.482–4 76
XVII.218 157
– *Odyssée*
I.32 sq. 332
II.35 233
II.146 161
II.182–3 171

III.173 243
IV.317 233
VII.136–8 95
VIII.17 233
IX.410sq. 332
XII.62–3 69
XII.70 76
XIV.296–9 74
XIV.329–30 74
XVII.395 241
XIX.308–19 241
XX.98–105 237
XX.105, 129 233
XXIII.198 95
Hygromanteia Salomonis 537, 540–2, 544
CCAG VIII.2,158 540, 544
Hymne homérique à Apollon 131sq. 56
Hymne homérique à Asclépios (16) 1 336
Hymne homérique à Hermès 91–106
12 91
20–38 61, 91
124 92
136 92
138–41 92
178–81 97
213–4 92
275–7 91, 100
309–11 100
403–4 92
428 91
531–40 56, 72, 95, 98
550–66 95, 97sq., 104
Hymne homérique à Hestia 4–6 102
Hymne des Naassènes 537
Hymne orphique 8 368sq.
Hymne de Mésomède 369
Irénée de Lyon
Adversus Haereses III.19.3 ; 20.3 ; 21.1, 4, 6 410
Isocrate 207, 214, 304sq.
Évagoras IX.14 304
IX.17sq. 304
IX.21 ; 23 ; 25 305
Panégyrique 28–31 207
Jamblique 17, 62, 170, 350, 377
Babyloniacorum reliquiae F 20 170
Vie de Pythagore, 13.62 62
Josèphe (Flavius –) 19, 245, 253–285
Antiquités juives
II.283–287 245
VIII.418 284
XIII.171sq. 254, 262
XIII.314 256
XIV.391 256
XVIII.11 262
XVIII.13 254
XVIII.111 262
XVIII, 195–202 256
XIX, 343–352 256
Guerre des Juifs
I.82 256
I.370–372 256
I.377 256
II.117, 119 262
II.162–3 254
II.330 278sq.
IV.286–288 255sq.
V.257, 378 266
V.415–416 284
V.566 266
VI.249–285 276
VI.284 & 288 282, 284
VI.288–315 260, 271, 263
VI.314 276
Justin Martyr 390, 410, 421, 430
Apologie I 31, 5–6 421
Dialogue avec Tryphon, 88, 1 390, 410
Lactance 350
Lucain
Pharsale VI, 425–427 56
Lucien de Samosate 25, 160, 170, 334
De Dea Syria 25
Dialogue des morts XX.13 170
Pseudologista XXX.13 160
Timon ou le Misanthrope VIII.4 170
Tragodopodagra 334
Lucrèce 71, 208, 211sq., 214, 498
II.263–265 221sq.
II.655–660 208
VI.879–889 71

Macrobe 182sq., 350
Saturnales
I.18 350
I.20.16 350
V.19.17 182
V.19.19–23 183
Maïmonide 285, 461
Commentaire de la Michna, § 11 285
Épître au Yémen, 94 461
Marcellinus (*FGrHist* 566 T13)
Vie de Thucydide 27
Maxime de Tyr
Dissertations XLI.1 66, 548
P. Mucius Scaevola
iur. 3 Seckel/Kübler 491
Q. Mucius Scaevola 492, 494sq.
Nonnos, *Dionysiaques*
IX.60 95
XV.298sq. 84
XXXVIII.79 95
Ovide 75, 163, 319, 322, 325, 498
Fastes
II.243–66 163
IV.747–82 319
Métamorphoses
VII, 629–630 75
Pontiques
I.1.53–4 319
I.1.55–8 322
Pausanias 60, 69, 73, 82, 87, 93sq., 100–3, 160, 169, 175, 182, 191, 233, 550
I.17.5 69
I.32.2 73
I.34.3 169
II.4.7 191
III.20.2 182
V.13–15 102
V.15.11 60
VII.21.2 82
VII.22.1–4 93sq., 100–5, 550
IX.2.7 550
IX.3.1 160
IX.3.4–5 160
IX.11.7 94, 233
IX.16.1 60
X.12.10 82, 87
Phérécyde, *FGrHist* 3 77, 165, 168
3 F 3a 165, 168
3 F 111a 77
Philochore, *FGrHist* 328
328 F 195 94
Philodème 206, 208, 261
De Pietate
I.554–559 208
I.802–810 208
De signis 206
Philon de Byblos, *FGrHist* 790
790 F 2, 36 537
Philostrate l'Ancien 208, 3324, 336
Vie d'Apollonios de Tyane
I.6 324
III.44 336
IV.18 208
Philostrate le Jeune 65, 72, 80, 84sq., 88
Imagines II.33 65, 72, 80, 85, 88
Heroïcus 53.8, 325b 84
Phlégon de Tralles 218–219 Giannini 240
Photius 550, 560
Lexicon, s.v. νεοττός 560
Pindare 56, 59–62, 67, 158sq., 165, 168–70, 198, 548, 550, 552
Isthmiques II.19 67
Olympiques
II.89 170
VI.62sq. 548
VI.66 159
VI.113 *sch.* 159
XII. *sch.* b–d 548
XII.10 *sch.* 61sq.
XII.10 190
Pythiques
III.14 *sch.* 165
III.52 *sch.* 165
III.64 *sch.* 168
IV 169
IV.16 60
IV.60 552
IV.336sq. et *sch.* 159
IX.96 168
Fr. 70b, 6 Snell-Maehler 550
Fr. 397 Bowra 158
Pitagorici (Timpanaro Cardini, *Pitagorici: Testimonianze e frammenti*)
fr. 14 544

Platon 21, 62, 65, 82, 87, 91, 93, 188sq., 198sq., 202sq., 208, 224, 229, 234, 240, 348, 540, 548sq., 552
Apologie de Socrate
31d ; 40b 552
Cratyle 62, 91, 537, 544
384a 5 62
407e–408a 91
Lois 21
644 d ; 709a–c 198
741b 93
Phédon
107d 199
Phèdre
229a 240
242b 552
244ab 65, 87, 229, 548
250b–d 208
274c–275b 348
275b 82
République
382e 552
VI, 510d–511a 544
X, 615ab 234
X, 617e ; 620d 199
Sophiste
252c 549
Timée
71a 552
Plaute
Rudens, 593–595 482
Pline 71, 75, 115, 158, 161–3, 170, 182, 193, 269, 325, 490, 493, 497
Histoire naturelle
II.26 325
II.35 490
II, 228 71
VII.3 269
X.31 162
X.32 163
X.33 161
X.121 170
XVIII.362 161
XXIX.14 182
XXXIV.19 497
XXXIV.54 193
Plutarque 7sq., 22, 177–210, 215sq., 235, 237sq., 243, 542, 549, 552, 563
– Vies
Alexandre
XXVII.3–4 171
XXVII.5–9 64
LXXIII.2 161
LXXV 243
Antoine
XXXIX.3 64
Brutus 188, 197sq.
Camille
VI.1–6 206
XIX.7 186
XXX 551
Coriolan
XXXVII.9–38 206
Démétrius
XXIII.5 184
Dion
II.7 188
XXXVI.1–2 190
LVIII.10 186
Galba
XXIII 238
Lucullus
XXIV 542
Marcellus
V 122
VI.11 121
XXIX.8–9 121
Marius
XXVI.3 193
Nicias
I.2–3 205
XIII.3sq. 66
Paul Émile
I.1 186
I.4–5 187
I.6 186sq.
XVII.5–6 195
XVII.7–10 196
XVII.11 119, 196
XVIII.2 195
XIX.1 ; 6 187
XIX.6 196
XXIV.4–XXV.7 194
LXI.8–12 187, 189
Périclès
VI.1–5 206, 210
XXXV.2 206

Phocion
IX.2 160
Pyrrhus I.1 55
Romulus
XXI.10 182
XXVIII.4–10 198
Thémistocle
XV.1 207
XXVIII.5 84
Timoléon
III.2–3 190
IV.6 210
VII.1 191
VIII.7 210
VIII.8 209
X.6–8 187
XII.2 180
XII.2–7 178
XII.5–XIII.1 178
XIII–XIV 178
XVI.5–11 179
XXI.4–5 192
XXI.6–7 194
XXII.4–6 200, 215
XXVI.1–5 194
XXVI.6 195, 210
XXVII.9 195
XXVIII.2–3 195
XXVIII.6 214
XXX.3 196
XXX.7–10 196
XXXI.4–8 197
XXXVI.1 203
XXXVI.3–6 201
XXXVII.7 190
XXXVIII.5–7 199
– ***Moralia***
Apophtegmes de rois et de généraux
173 B 300
Bruta animalia ratione uti, siue Gryllus
9, 992 A 158
Comment se louer soi-même
11, 542 E 186, 188
Contre Colotès
31, 1125 E 226
Le démon de Socrate
24, 593 A–594 A 198
Sur les délais de la justice divine
7, 552 F 186
Sur la disparition des oracles
9, 414 C 549
17, 419 A–18, 419 E 237sq.
Sur l'E de Delphes
6, 387 B–C 565
Sur la Fortune
4–6, 99 B 201
Sur la Fortune des Romains
11, 324 A–B 200
12, 324 D 201
Isis et Osiris
52, 372 C–D 352
71 165
45, 369 A 5–9 262
Sur les oracles de la Pythie
6, 397 A 234
12, 379 D et 400 A 165
402 E 206
21, 404 B–F 98
21, 404 D 96, 234
22, 405 A 73
Préceptes politiques
13, 808 A ; 20, 816 D 186
Propos de table
V.3.2, 676 D 186
VII.9, 714 C 95
De sollertia animalium
19, 972 F 158
22, 975 A 159
De la superstition
7, 186 A–C 333
[Plutarque]
De Homero II, 212
Kindstrand 559
Placita philosophorum
IV, 11, 900 C 563
Pollux
V.135 91
VIII, 124 237
Polybe 186sq., 189, 204, 206, 212–4, 244, 300, 425, 494
III.112.8 244
XII.6.4 204
XII.7.12 206
XII.11.1 213
XII.12.1–2 214
XII.22.5
XII.23.4 187
XII.23.6–8 189
XII.24.5 189, 212
XII.25 212
XV.25.3 300
Polyen
I.41.1 202

Porphyre
De Abstinentia
II.48.1 159
III.4.1 159
III.4.4 159
III.5.5 158sq.
III.8.5 161
Isagoge
V.2–3 165
La philosophie tirée des oracles ap. Eusèbe, *Prép. év.*
IV.20.1 325
ap. Eusèbe, *Prép. év.*
V.8.11 364
Proclus
– *Commentaires* à Platon
Cratyle 70, p. 36 B ; 72, p. 39 B 537
Timée III (p. 151, 1–9 Diehl) 566
Timée III (II, p. 247 Diehl) 544
– *Sch. in Hesiodi Opera et dies* 824 164
– *Commentaires à Euclide* p. 130, p. 173 544
Proxenos, *FGrHist* 703
703 F 7 82, 82sq.
Ptolémée, *FGrHist* 138
138 F 8 171
Ptolémée (Claude–)
Apotelesmatica
I.9.23.1 163
Géographie
VII.3.23.18 165
Tétrabible
I, 3 283
I, 9 308
Quinte-Curce
Histoire d'Alexandre
IV.7.23–24 63
IV.7.15 171
Salloustios
De deis et mundo
XV, 2 537
Sempronius Gracchus 487
Sénèque
Épîtres
VII.66.8 214
Des foudres et des tonnerres
42.3 328
De ira
II.5.1–2 214
Servius, *Commentaire à l'Énéide*
II, 178 119
III, 466 71
IX, 581 182
Sextus Empiricus
Adversus mathematicos
I.309–10 159
II.96–9 162
III.40 563
VII.211–216 265
VIII.96 568
VIII.155 562
VIII.156 561
VIII.177 563, 565
VIII.203–205 563, 565
VIII.207 563
VIII.245
VIII.253–256 557, 567
VIII.275 564
VIII.309 562, 572
VIII.406 564
IX.132 261, 558sq.
IX.394 563
X.219–226 213
– *Esquisses pyrrhoniennes*
I.165 563
II.97 565
II.100 562
II.101 562
II.104–106 561, 569
II.107 569
II.165
Silius Italicus
Puniques V, 117–120 118
Simonide
in Anthologie Palatine IV, 52 551
Souidas, *FGrHist* 602
602 F 11 69
Souda
s.v. ἀσέλγεια, λαρυγγίζειν 170
s.v. Δωδώνη 76
s.v. ἐπιτροχάδην 161
s.v. Θέων 158
s.v. κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν 162
s.v. ἐς κόρακας 166, 168
s.v. Κόραξ 162
s.v. οἰωνοί 157
s.v. σύμβολον 62
s.v. Ψίθυρος 550
Sophocle 65, 72sq., 77–82, 161, 202sq., 550

fr. 456 Radt 81
Antigone
964 550
1000sq. 161
Œdipe à Colone
84–87 ; 101–105 ; 550 72
95sq. 73
Trachiniennes
171–172 et *sch.* 77, 79sq.
1164–1171 et *sch.* 77sq.
Stobée, *Eclogae*
II, 67, 13sq. 558–60
III, 14, 17 ; 15, 10 ; IV, 31b, 48 170
Strabon
I.2.8 328
I.2.40 76
IV.4.6 160
VI.1.5 84
VI.2.9 183
VII.7.10 55
VII.7.11 56, 71
VII, fr. 1 59, 63, 66, 69, 80
VII, fr. 3 548
IX.2.11 66
IX.3.6 160
XII.2.3 293, 300
XII.3.25 299
XII.3.32 295sq., 299
XII.3.33 299
XII.3.34–35 296
XII.3.36 301
XII.3.37 293, 300
XII.8.8–9 296–8
XIV.5.10 295, 302
XIV.5.16 169
XIV.6.3 304
XVII.1.43 60, 171
Suétone
Vie de Tibère II.2 113
Vespasien IV–V 254
SVF (Stoicorum veterum fragmenta), 557–73
I 954 557
II 83 563
II.87 564
II.202; 204–5 568
II.207 561
II.215 571
II.221 567
II.223 564
II.952 571
II.954 571sq.
II.1018 558sq.
II.1189 557sq., 573
II.1192 561
II.1201–2 560
II.1204–5 560
III 605 559
III.654 558
Tacite 9, 123, 239, 253–85
Annales
III.62.4 304
VI.12 123
VI.22 262
XIV.22 277
XV.47 277
Histoires
I, 18, 1 239
I.86 269
II.3 304
V.12.3 281
V.12.4–13.1 253–85
V.13.4 282
Théognis
161–4 ; 166–7 199
805–810 72sq.
Théophraste 161, 203sq., 566
fr. 194 FHS & G 566
Théosophie de Tübingen 350
I, 2 350
Timée de Tauromenion, *FGrHist* 566
566 F 2 ; 6 ; 26a ; 30 203
566 F 6 205
566 F 102 205
566 F 116–9 186
566 F 119 c 187
566 F 150 205
566 T 1 189
566 T 10 213
566 T 13 187
Tite-Live, *Histoire romaine*
I.31.1–4 548
III.25 75
X.40 140
XXI.62.4 185
XXII.1.5 117
XXII.6.3–4 326
XXII.63.6–14 117
XXIII 269
XXXI 269
XL.19.2 185

XLI.14–5 119
XLIII.13.4 185
Tuditanus (Sempronius–) 487–9, 491, 495
Hist. 7 Peter, fr. 3 487sq.
Valère Maxime 114, 121sq., 497, 548
Dits et faits mémorables
I.1.3 122
I.7.7 497
III.7.11 497
VII.2.5 114
Varron 182, 486, 498, 544
Verrius Flaccus 498
Virgile,
Apologie 13 552
Énéide
II, 351sq. 281
IX, 581 ; 584–8 182
Géorgiques
I, 382 161
I, 410–23 161
Xénophon,
Cyropédie
I.6.46 68
VIII.7.3 158, 308
Helléniques
IV.7.2–3 58sq.
Mémorables
I.1.13 552
I.3 158
I.4.15 67sq.

Traditions juives et chrétiennes

Bible hébraïque et Septante [LXX]

Genèse
9, 12–16 239, 385
11, 22 [LXX] 257
17, 9–13 385
17, 13–14 426
18, 9–15 227
18, 14 [LXX] 227, 245
24, 14 511sq.
42, 36 511, 514
Exode
3, 12 258
4, 21 [LXX] 245
7, 3 392
7, 10–13 [LXX] 245
12, 13 258, 271
13, 9–16 258
13, 12–13 271
15, 11 [LXX] 245
28, 36–38 ; 50 402
31, 16–17 386
34, 19–20 271
Lévitique
11, 15 173
19, 19 270
19, 26 260
20, 6 & 27 [LXX] 246
23, 15 274
Nombres
14, 11 [LXX] 245
16, 1–35 [LXX] 227sq.
18, 15–18 271
22, 5 & 21–35 461
24, 17 12, 268, 422
24, 17–18 268
Deutéronome
6, 22 [LXX] 226, 385
13, 2–4 [LXX] 236, 392
18, 10 260
28, 8 259
26, 16–19 [LXX] 236
34, 10–11 [LXX] 245
Josué
2, 12 258
4, 6 258
1 Samuel
2, 34 259
14, 10 259
18, 25–27 427
1 Rois
13, 3–6 385
17, 6 173
18, 19–40 391
2 Rois
6, 17 273
19, 29 259, 385
20, 8–11 259
Ésaïe, 385, 461
1, 2 460
7, 9 19
7, 14 410
8, 18 259
9, 1 269
9, 6 429
10, 16 269
11, 3 429
13, 9–10 270

21, 7 461
34, 5 267
37, 30 259
38, 7–8 & 22 259
58, 9 410
60, 1 268
60, 11 272
Jérémie
1, 4 460
2, 22 515
3, 14 ; 22 514
4, 40 515
10, 2 260
28, 1–17 391
30, 8–9 429
44, 29 259
Ézéchiel
3, 12–3 275
3, 16 460
4, 3 259
10, 18–19 275
11, 22–23 275
37, 24–28 422
Osée
1, 2 460
1, 6 385
Joël
2, 2, 10 270
2, 19 460
3, 1–5 390
3, 3–4 270
4, 2–3, 14–17 270
Amos
1, 3 460
Abdias
1, 1 460
Jonas
1, 1 460
Michée
1, 1 460
5 429
Nahoum
1, 12 460
Habaquq
2, 2 460
Sophonie
1, 1 460
Aggée 503
1, 1 460
Zacharie 272, 503
1, 1 460
8, 4–5 420
9, 9 461
9, 24–7 263
11, 1 273
14, 1–9 270, 275
Malachie 503
1, 1 460
Psaumes 420, 429
2, 9 429
17 & 18 420
20, 7 429
50, 16–17 515, 517
74, 9 385
90, 12 504
110 429
Proverbes
30, 17 173
Daniel
5, 5–30 385
7 385
7, 13–14 263, 429
8, 17 385
9, 24–27 263
10 385
Néhémie 6, 12 437
2 Chroniques
9, 29 437
15, 8 437

Écrits deutérocanoniques

1 Maccabées 258
4, 46 282
2 Maccabées
5, 2–4 274
5, 11–16 274
Siracide 36, 6 385

Écrits pseudépigraphiques

– 2 Baruch (ou Apocalypse syriaque de Baruch)
VIII, 1–2 275
XXVII, 1–XXIX, 3 257sq.
LXXII, 2 258
– 4 Esdras
V, 1–5 257
V, 8 270
VIII, 63–IX, 4 257
– Oracles Sibyllins 229, 234, 257, 267, 273
III, 224 257
III, 334–335 ; 672–673 ; 796–799 267
III, 805 273
– Odes de Salomon 23, 12 ; 27, 2 ; 29, 7 ; 39, 7 ; 42, 1 411

– Psaumes de Salomon
XVII & XVIII 420
– Testament de Joseph
19, 8 279
– Testament de Juda
24, 1 268

Manuscrits de la mer Morte

Grottes de Qoumrân 258, 268, 419
1QM, XI, 6–7 268
1Q28b, V, 27–28 268
4Q201, 1, IV, 2–4 257
4Q202, 1, III, 2–5 257
Grottes de Murabba'at
Papyrus Mur 24E 423

Écrits rabbiniques

– *Michna* : p. 270sq., 285, 417sq., 501, 506
Bekhorot I, 2 271
Zevahim III, 5 271

– *Tosefta* : p. 425sq., 503
Shabbat 15 [16], 9 426
Sota 13, 2–4 503

– *Talmud de Jérusalem* :
Haguiga II, 1, 77b
Ta'anit IV, 8, 68d 425, 427
Shabbat VI, 10 513

– *Talmud de Babylone* : p. 258, 420, 424, 429, 518
Baba Bathra 12ab 503sq., 507
Baba Metsia 59ab 505
Berakhoth 34b 507sq.
Eruvin 63a 507sq.
Gittin 45a 510, 518sq.
Haguiga 15ab 514, 516
Hullin
43a 505
95b 510, 514, 519
Kidushin 39b 515
Makkot 24b 420
Pesahim 49a 512
Sanhedrin
93b 424, 429
97a 258
97b 422
98a
99a 420
Yévamoth 121b 505–508
Yoma 39b 273

– *Midrach* :
Genèse Rabba
17, 5 ; 72, 3 ; 85, 14 505
'Eyka Rabbati (Lamentations Rabba)
II 4 422, 427, 429
Pesiqta Rabbati
4a 420
Sifré Deutéronome
43 420

Nouveau Testament

– Matthieu, p. 387, 394
3, 15 390
12, 39–40 391
13, 16–17 388, 390
14, 13–21 408
16, 3 390, 391
16, 4 389
21, 1–7 461
24, 29–30 389
27, 51–53 390
– Marc, p. 387
1, 22 388
8, 11 388, 397
8, 11–12 386, 391
11, 1–7 461
11, 27–33 390
13 392
13, 4 389
13, 22–23 388, 391
15, 33 et 38 390
16, 3 390
16, 17 & 20 389
– Luc, p. 394
1, 20 402
1, 36 386, 402
2, 12 & 34 389, 402
4, 23 388
9, 28–36 392
10, 13 388
11, 16 388, 391
11, 29–30 391
11, 20 388
13, 18–19 388
17, 23 392
19, 28–35 461
21, 7 392
21, 11 & 25 389, 392
23, 8 388
– Jean, p. 389
1–12 400
1, 14 20
2, 11 399
2, 18 401

2, 19–22 401
2, 23 399
3, 2 399
4, 46–54 400
4, 48 400
4, 54 399
6, 2 400
6, 14 400
6, 30 401
7, 31 399
8, 26 401
9, 16 399
11, 1–44 400
11, 47 379
12, 12–15 461
12, 17–18 400
12, 27 401
12, 37–38 401
13, 1 401
14, 16 465
16, 7 465
20, 29 400
20, 30–31 400
– Actes, p. 387, 393
1–5 386
2, 17–21 390
3, 1–10 391
3, 6 391
5, 12 391
6, 8 393
7, 55 393
8, 18–24 391
9, 16–19 393
9, 16–17 393
9, 32–35 391
9, 34 391
9, 36–43 391
11, 19–30 386
13, 4–12 393
13, 4 393
14, 8–10 393
16, 6–7 393
16, 25–34 393
18, 9–10 393
19, 11 393
20, 7–12 393
21, 8 393
27, 13–26 393
28, 1–6 393
– Romains
4, 11 398
– 1 Corinthiens
1, 22 397
12, 10 389
12, 28 389
14, 22 398
– 2 Corinthiens
10–13 398
12, 9–10 397
– 2 Thessaloniciens, p. 398
2, 9 398
3, 17 399
– Apocalypse
1, 4–5 407
12, 1 406
12, 3 406
12, 7–18 406
13, 1–10 406
13, 11–18 406
13, 13–14 407
15, 1 406
16, 13 406
16, 14 407
19, 20 407
Source des *Logia*, 387, 394–6, 398, 401, 411
Q 4 : 1–2 395
Q 6 : 27–28 394
Q 7 : 3, 6–9, 22 395
Q 10 : 3, 7–9 396
Q 10 : 13 395sq.
Q 10 : 23–24 395
Q 11 : 13 396
Q 11 : 15–16, 20 395
Q 11 : 29 396
Q 11 : 30, 49 395
Q 12 : 56 395
Q 13 : 34 395
Q 16 : 13 395
Q 17 : 6 396
Q 17 : 23 395
Q 17 : 33 394
Source des signes 12, 399sq.

Écrits apocryphes chrétiens

Actes apocryphes des apôtres 410
Apocalypse de Paul
[NHC V, 2] 23, 24–29 410
Apocalypse de Pierre 406–8, 421
1, 2 407
1, 6 ; 2, 1–13 408
2, 9 et 16 421
3–14 408
Apocalypse de Thomas 258
Canon de Muratori 407
Didaché 410
Did. 16, 4 ; 16, 6 410

Épître des apôtres 408sq.
4–5 ; 9–12 ; 29 408
13sq. ; 16–8 ; 34–40 409
Évangile des Ébionites 403
Évangile de Thomas 387, 389, 404, 411
1 404
20 ; 50 405
89 404
Kerygmata Petrou 403
Protévangile de Jacques 402sq.
5, 1 ; 7, 3 ; 9, 1 ; 10, 2 ; 16, 1–3 403
Roman pseudo-clémentin
Homélies
I, 6, 2–3 ; 15, 2 403
Reconnaissances 403
I, 40, 1 ; 41.1 403
II, 9, 2 ; 45, 5–2 ; 46, 2 403
V, 11, 4 403
VIII, 6, 1 403
IX, 29, 1 403
X, 54.1–2 403
Signes du Jugement 258

Tradition arabo-musulmane

Abû Dâwûd, *Sunan*
n° 2241 533
n^os^ 2266–68 533
n° 3958–61 526
al-Naysābūrī 449
al-Thaʿālibī 446
al-Wāqidī 452
Coran 31, 33, 247, 433–73, 523–35
2, 97 (91) & 98 (92) 460
2, 219 523
3, 34 & 44 524
3, 73 (79) 437
3, 164 (170) 446
5, 3 523
5, 90 523
6, 89 437
6, 93 449
6, 99 447
7, 26 (25) 434
7, 184 (183) 467
10, 2 467
13, 2–3 434
15, 6 467
17, 110 445
21, 3–5 467
21, 87 455
23, 25 & 70 (72) 467
25, 40 (38) 457
29, 26 (27) 437
31, 34 524
33, 33 458
33, 40 464
34, 8 & 46 (45) 467
34, 43 467
37, 1–4 459
37, 15 467
37, 36 (35) 467
37, 139–141
44, 14 (13) 467
45, 15 (16) 437
46, 7 (6) 467
50, 12 57
51, 1–6 459
51, 39 & 52 467
52 247
52, 15 467
52, 29–30 467
54, 2 467
57, 26 437
61, 1–6 459, 464
64, 1–2 458
66, 4 460
68, 2 & 51 467
69, 40–42 467
73, 1–4 458
74, 24 467
77, 1–7 459
79, 1–14 459
81, 22 467
100, 1–6 459
105, 1 446
Coran de Musaylima 445–50
hadith 523, 529sq.
532
Hārūnī, *Ithbāt nubuwwat al-nabiyy* 446
Ibn al-Haytham 29
Ibn al-Jawzī 451
Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī 441, 450
Ibn Kathīr 449sq.
Ibn Qayyim al-Jawziyya 526sq., 529, 533
Ṭuruq
247 529
249 526
252 ; 271 527

Ibn Taymiyya 441
Ibn ʿUmar 442
Jawhârî 524
Muslim, *Sahîh*
n° 1668
Nasâ'î, *Sunan*
nos 163–164 526
Qasṭalânî
Al-mawâhib I,
171–180 531
Qurṭubî, *Ahkâm*
III, 36 524
IV, 56 525
VI, 40 524
Râzî 543
Sîra (Ibn Hishâm, –) 464, 526, 530, 532
I, 171 532
II, 102sq. 526
Sunna 525–9
Ṭabarî, *Taʾrîkh*, I/IV 447sq.
Tirmidhî, *Sunan*
n° 1364 526

Inscriptions

Inscriptions cunéiformes

Biggs 1974
353–354 : 4, 6–10 51
BM 64622 : 3 48
Boissier 1894–1899
no 6 44
n° 250 iv 11 46
Ebeling 1923
no 423 39, 44–6
no 457 38
Falkenstein 1931,
33 : 15 48
Fossey 1912
49 271
205 271
Goetze 1947
no 1 35
n° 4 47
n° 7 39, 45
n° 9 44
n° 11 44
n° 16 46sq., 51
no 17 37–40, 44–6, 50
no 19 36, 40sq.
no 22 37–9, 43, 48
n° 23 45
n° 24 37, 46
n° 25 47
n° 26 i 43
n° 31 i 50
n° 31 viii 45
n° 32 46
n° 33 iii et iv 38
n° 36 47
n° 42 iii 47
n° 46 i 37, 47
n° 63 40
Goetze 1957, 104 43
Gurney & Hulin 1964
no 308 44
Hammurabi (Code de) 34
Handcock 1911
p. 1 : 1–2 50
p. 1 : 3–4 50
p. 1 : 5–6 41
p. 9 : 16 45
Jeyes 1989
no 1 39sq., 43, 46
n° 2 44, 50
Koch-Westenholz 2000
no 16 37
115 : 11 39
129 : 32, 34 39
133 38
146 45
147 : 110, 113 40, 42, 48
148 : 115 45
252 : 14 38
Leichty 1970 271
32 (Tablette I)
11, 177–178 (Tablette XIX)
Luckenbill 1924
94 : 64sq. ; 103 : 28sq. 48
Nougayrol
– 1945/1946
56 : 5 39
82 : 10 38
– 1950
pl. II : p. 44 ; p. 47 38
13 : 3 44
41 : 26 40
Pinches 1898, no 2 38
Riemschneider 1965
132 : 41 & 44sq. 39

Shumma izbu, voir Leichty 1970
Starr 1978/1979, 50,
K 3846 : 7 46
Starr 1983, l. 20sq., 70 30
Thompson 1904
p. 39 iii 17 44
p. 43 i 1–2 50
p. 43 i 3–4 41
p. 44 i 52–57 42
Thureau-Dangin 1922
n° 3 46
n° 4 44
n° 6 42sq.
Ur-Namma (Code d') 34
Van Dijk 1976, n° 83 44
Von Weiher 1983,
n° 45 37
Weidner 1922, n° 74 45

Inscriptions hiéroglyphiques

– *Chronique du Prince Osorkon*
RIK, III, pl. 21 145–7, 151
RIK, III, pl. 16 151
– *Enseignement pour Mérikarê* 132, 152
– Graffitto du Ouadi Hammamat
LD II, pl. 149 c 133–9, 151sq.
– *Prophétie de Néferti* 139–45, 149
Helck 1970, 21–33 140–5

Inscriptions grecques et latines

Edelstein 1998,
n° 401 337
n° 423 334–7
n° 438 335
n. 439–41 336
Hermann & Malay 2007
n° 46 337
n° 51 ; 52 327
n° 54 330
n° 55 324
n° 66 329
n° 72 325
n° 85 337
IG [*Inscriptions grecques*]
II², 1236 208
II², 4962 184
IV², 1, 126 336
IX, 1, 245 87
XIV, xx, 352 181
XIV, 966 335
IGLS [*Inscriptions grecques et latines de Syrie*]
I, 1 307sq.
I, 36 308
IK [*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*]
54, n° 205 94, 106
IM [Bernand, *Inscriptions métriques*]
166 347sq.
167 349, 351, 374
168 347sq., 351, 353, 373sq.
179 349
Inschriften von Magnesia am Meander (Kern 1900)
n° 17 167
Lhôte 2006, 65, 71, 74sq., 83, 85
p. 89–90 n° 29–30 ; 92–93, n° 32 85
p. 135–137, n° 54 74
p. 159–60, n° 69 71
p. 179–80, n° 83 83
p. 261–263, n° 127 85
p. 284–6, n° 136 83
Malay 1994
n° 187_p 33
Malay & Ricl 2006, 84 330
Petzl 1994
n°ˢ 1 324, 331
n° 3 329
n° 5 322, 331
n° 6 331
n° 7 325sq.
n° 7–9, l. 13–14
n. 8 323
n° 9 327
n° 10 324, 327
n° 11 324, 331sq.
n° 12 328, 330sq.
n° 33 328
n° 37 321
n° 41 322
n° 42 325
n° 43 320
n° 45 324, 326
n° 47 328
n° 49 321
n° 51 324sq.
n° 53 324
n° 57 324, 331
n° 58 329
n° 59 325, 338

n° 62 324, 327
n° 68 325, 327
n. 70 329, 336
n° 73 329sq., 334
n° 74 320, 329
n° 75 336
n° 76 323
n° 81 324
n° 96 332
n° 97 330
n° 98 330
n° 106–24 337
n° 109 325
n° 112 321, 332
n° 114 321
n° 120, l. 1–5 322
n° 123 329
Syll[3] [Dittenberger, *Sylloge*[3]],
1013a 551
1014 94
1040 184
TAM [*Tituli Asiae Minoris*]
III, 1, n° 35 94, 106
V, 1, n° 62; 160; 162a 333

Inscriptions préislamiques
– Bibby 1973, 13, fig. 4 471
– *CIH* 41; 699/5 471
– Jamme
1028/12 452
1052/1–2; 2122/1 471

Papyri
Papyrus Ryland, *FGrHist* 150
150 F 1 225
PGM [Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*]
I, 262–47 369
II = Leiden I 384v 372
IV, 556–60 375
IV, 634–9; 710–5 373
IV, 1167–1226 369
VII, 366–368 372
XII, 270–350 544
XIII.328 370
LXII, 42 543
POxy
VII, 1015 106
XI, 1381 (*Songe de Nectanébo*) 336, 373
Rituel de repousser le Mauvais = Urk. VI
122, 7–127, 2 148
122–123, 11–12 147
123, 11–4 148

Codices

CCAG (*Catalogus codicum astrologorum Graecorum*) 540–44
Codex Marcianus 541
Picatrix 541–3